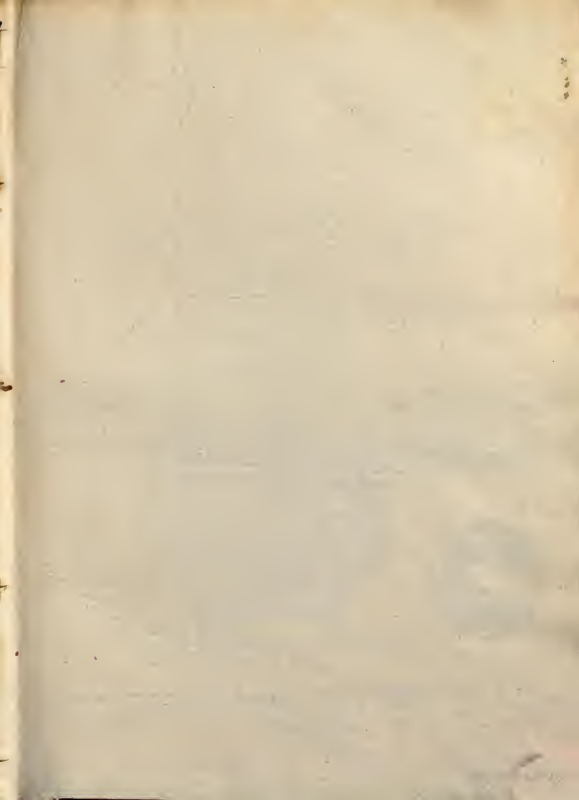


Sc. sup. 4. Pl. 2.







L'ETHICA
DI ARISTOTILE
A NICOMACHO,

Ridutta in modo di Parafrasi dal Reuerendo
M. Antonio Scaino,

Con varie annotationi, & diuersi dubbi,

*All' Illustrissimo & Eccellentissimo S. Giacomo
Boncompagni Gouvernatore Generale di
Santa Chiesa.*

Con priuilegio di N.S.Papa Gregorio XIII. per x. anni.



CON LICENTIA DE SVPERIORI.
IN ROMA,

Appresso Gioseppe de gli Angeli. M D LXXIIII.

ESTICA
DI ARISTOTILE
A NICOMACHO

Trattato in nome di Nicomaco del Filosofo
di Aristotele

Con varie aggiunte di Nicomaco

di Nicomaco di Gerasa
Traduzione di
Giovanni Crisostomo

Con una prefazione di Nicomaco



CON LA BIBLIOTECA DI SANTO
IN ROMA
Venne stampata per ordine di M. D. LXXIII



ALL'ILLVSTRISSIMO
ET ECCELLENTISS. S. GIACOMO
BONCOMPAGNI GOVERNATORE
Generale di Santa Chiesa.



TR A le cose mortali, Illustrissimo & Eccellentissimo Signore, non è dubbio, che fu creato l'huomo atto alla beatitudine, la quale è il compimento d'ogni bene, & la uera & somma perfettione sua; alla quale pero non piacque all'infinita sapienza di Dio, ch'egli arrinasse ocioso, ma sollevato dalla sua gracia all'esser soprannaturale, se l'acquistasse con degne & uirtuose attioni. Per cio hauendo da quella bonta diuina ottenuto, per poter discernere il ben dal male, l'ineestimabil dono della mente, in che rappresenta l'immagine del suo Creatore, hebbe insieme a questa molto repugnante, & contrario l'appetito del senso; accio che posto tra questi duo potenti auersarii, con facultà d'adherire o all'uno, o all'altro, seguendo il buono, & lasciando il reo, anzi facendoselo a tutto suo poter soggetto, dopo lunghe contese, diuenisse felice; & a guisa di ualoroso guerriero, rapportasse con infinito piacere una tanta, & si degna

uirtoria. Onde, poi che da questo così grande, & inenitabile
duello, in che passa di continuo il corso di questa nostra ui-
ta mortale, dipendo in buona parte, o la felicità, o la miseria
nostra, & a manifesta proua si conosce, che il senso con il suo
sfrenato appetito, parte per la forza sua naturale, & parte per
quella che acquista dalla mala nostra educatione, è pur trop-
po atto a insignorirsi della ragione, & farci in questo modo
cadere dal nostro uero fine, conducendo ci nell'habito de ui-
tiii; quando Iddio non ci souenga col suo potente aiuto, &
all'incontro non sieno fatti da noi gagliardi ripari: però, deue
ogn'uno con molta cura attendere a se stesso; & inuocato pri-
ma l'aiuto diuino, senza l'quale pensar nò si puo, nò che operar
cosa alcuna di bene, indirizzar poi tutti i pensieri, & l'operatio-
ni uerso'l dritto camino della uirtu, cercando cò ogni studio
d'adempire i santi precetti della legge euangelica, & seguir le
pedate di N. S. Iesu Christo, uenuto al mondo per guidarci alla
uera beatitudine, & imitar l'esempio de gl'huomini d'illustri
& santi costumi, instruedo appresso l'animo di tutti quelli utili
ammaestramenti, che a noi sono stati lasciati dalla eruditione
de dottii, & saggi intelletti: Tra quali, (per parlar hora di quel-
li, che hanno appoggiato i loro discorsi al solo lume natura-
le) con tutto che molti de gl'antichi facessero professione,
secondo i uari fini delle lor sette, d'insegnar il modo di uiuer
felice; niuno però, per commun parere, adempì quest'impresa
così bene, come Aristotile filosofo di tanta eminenza, che
è stato sempre da tutti degnamente & ammirato, & celebra-
to. Questo a pieno trattò le cose naturali con gran marauigli-
a d'ogn'uno; & passando con il suo sublime ingegno alle so-
pranaturali, queste anchora toccò non senza graue eruditio-
ne; ma poi di quello ch'appartiene al bel uiuere ciuile, scrisse
in modo sì raro, & tanto esquisito, che atterrandò l'opinioni
delle sette diuerse dalla sua, lasciò a posterì una dottrina tale,
che in tanta successione d'anni, da che egli fu al mondo, da
ogni sauiò è stata grandemente imitata, & sopra modo com-
menda-

mendata. Di qui è, che anchor li nostri sacri Theologi (da quali si dira poi quanto si sia discostato Aristotile intorno all'humana felicità) quantunque portati dal lume sopra naturale, uanno salendo piu in alto, hanno pero questa dottrina come ancella, chiamata in aiuto della lor santa, & marauigliosa fabrica: ne questo ueramente senza ragione: poi che non è da dire, che Iddio autore del lume naturale, che fu la guida a progressi che fece Aristotile nel filosofare, intenda, che questo si spenga per l'aggiunta del sopranaturale; qual ci dona a fine che arriuiamo la, doue non possiamo condurci col mezo, & aiuto solo di essa natura. Ma come che Aristotile sia tale, & non altrimenti reputato da ogn'uno; pochi non dimeno sono quelli, i quali si danno a uedere i suoi libri, da quali gran frutto raccogliere potrebbero; il che può giustamente parer degno di gran marauiglia; conciosia cosa che non è nessuno che della felicità non sia uago, & desideroso, & a quella di continuo non aspiri. Intorno a che, essendomi dato lungamente a pensare, ho alla fine tenuta per uera l'opinione di molti scrittori di dottrina eccellenti, i quali uogliono che la principal causa, onde comunemente gl'huomini, o in tutto s'astengono, o almeno non frequentano in quel modo che douerebbono, & forse meglio aiurati far potrebbero, la lettura della filosofia d'Aristotile; non sia altra, che la molta difficultà, nella quale intoppano, parte per essere scritta in lingua greca Attica a noi straniera, parte per essere tessuta in una maniera non men difficile & oscura, che gioueuole & sicura; sì come la strada, ch'essendo di camino breuissima, è lasciata in disparte da uiandanti per l'asprezza sua. Ma sì come questa fatta piana, inuita poi ciascuno a caminar per essa; così non è dubbio, che la dottrina d'Aristotile, la qual a prima faccia aspra apparisce, & per cio sbigottisce molti a entrarui dentro, spianata poi, & ridutta a piu facile & chiara intelligenza, sarebbe senza paragone assai piu frequentata. Per tanto, eccitato io infin da giouine da gran desio di conoscere

scere il mezo della felicità humana, & persuaso dal publico grido di ualenti huomini, che niuno, sotto la scorta della capacità naturale, meglio lo mostrasse d'Aristotile, anchor che haueffi le dette difficoltà; non dimeno con l'aiuto di coloro, che hanno tentato aprire, & facilitar questo Autore, per giouar a mestesso, mi diedi a ueder l'*Ethica* da lui scritta a Nicomacho suo figliolo, nella quale si uede quasi espresso un ritratto della perfettione della uita humana: & per rendermene capace e intelligente, & per superare le molte difficoltà, nelle quali incorreua, posi in essa, con non mediocre mia fatica, tanto assidua & diligente cura, in studiar principalmente i testi di questo filosofo, & in conferirli con uarie persone giudiciose & molto ben dotte; che finalmente non mi diffidai d'hauere assai commodamente a me stesso spianata, & aperta la uia all'intelligenza di questi libri morali. Indi poi appresso alcuni anni, come auiene, si destò in me un'altro desiderio di giouar ancho ad altri, come ciascuno è tenuto di fare secondo il talento che Dio gli concede; & massimamente a Principi, & a Signori, all'esempio de quali gl'inferiori grandemente si mouono al bene, & al male. Questo fu di comunicare al mondo, quello, che cō lunghe uigilie, & molte mie fatiche m'era parso d'hauere acquistato di cognitione intorno a questa parte della filosofia ciuile; & insieme di ridurre la uia osseruata nell'insegnare da questo gran filosofo, a una tal maniera, che sciolta dalla sua difficoltà ordinaria, si presentasse all'intelletto humano sotto uista di camino tanto ageuole, che potesse esser compressa da chiunque, con studio non trascurato, ui si applicasse; a che maggiormente infiammato uenni, trouand'io che questo mio intendimento nō dispiaceua, ma ueniua molto approuato da huomini ben dotati di giudicio, a quali l'hauuea comunicato. Per che, fatti tutti questi presupposti, quali reputo uerissimi: Prima, che alla filosofia morale d'Aristotile difficilmente, secondo il lume naturale, si possa aggiungere sopra quello, che egli ha scoperto
to &

to, & esplicato: Da poi, che per imprimere nell'intelletto nostro le cose da lui proposte, manco si possa per uia diuersa dalla sua arriuare al segno di quella efficacia, che pare propria del suo ingegno marauiglioso: Et che finalmente, per tutta la sua filosofia sia sparza grande oscurita, la qual non lascia cosi facilmente scorgere i suoi ueri sensi, se non da chi è con attento studio lungamente uersato per tutte le sue cōpositioni: mi proposi in animo di tentare, se, contentermi saldo dritto al filo della sua testura in tutto quello, ch'apartiene alla propria consideratione della uita morale, io potessi fare quanto ho detto. Per questo non ho uoluto seguire la strada di coloro, i quali hanno trattato la filosofia per modo di questione, giudicandola non atta alla commune intelligenza humana, per la molta difficulta, che in essa si contiene: ne ancho darmi a stendere discorsi molto astratti dalli proprii testi d'Aristotile, si come alcuni altri hanno fatto con molta laude di eloquenza; non mi parendo che sotto questa forma totalmente si uenissero a scoprire, come io desideraua di fare, i concetti suoi nel modo, che da lui sono stati tessuti: ne ancho mi piacque di prendere espressamente l'offitio d'interprete, con cui, per l'obbligo che si ha di rēdere minuto conto & dell'ordine, & delle cose, & delle medesime parole usate dall'Autore che s'interpreta, per auentura non s'arreci quel giouamento, qual forse per altra strada apporiar si potrebbe a quelli, i quali, come poco uis nelle scienze, nō attendono a certe sottili cōsiderationi proprie de Dottori: essendo poi in tutto dati a racorre la somma principale di quello che si tratta: si come costumano di fare i Signori, & Cauallieri, a quali è stata mia principale intentione di giouare, con mettere loro inanzi con facilità quello, che si ricerca per ordinar la uita sotto la forma de buon costumi; essendo massime il fine di questa filosofia non già il sapersene, ma l'operare, si come Aristotile ha piu uolte auertito. Ma ben pensai d'impiegare tutte le forze del mio ingegno in cauare, & racco-

glic-

gliere il sugo, & la sostanza di tutt' i cōcetti pertinenti a questa contemplatione; & in distinguerli sotto quella miglior arte, ch'io potessi; con trapassare alle uolte alcune cose, & con supplirne dell'altre in alcuni luoghi, & con trasporne alcune da un luogo all'altro, senza pero mai dipartire dall'ordine essenziale seruato da questo gran Maestro, tanto bello, & sicuro, che non si puo senza manifesto biasimo, & danno tralasciare; al che fare non senza matura consideratione & graui ragioni condiscesi. Perche primieramente, essendo costume d'Aristotile, con attacco d'ogni picciola occasione per stabilir meglio i suoi concetti, di spargere per ogni canto della sua dottrina uari discorsi, & interporre diuerse difficulta, alle uolte non in tutto cosi proprie, o necessarie, se ben ne ancho molto aliene dalla materia che tratta: questo facendo egli, hora per confermar di uantaggio le sue propositioni in altri luoghi piu opportuni da lui piu a piecho esaminare; hora per sbattere, & abbassare qualche strana opinione lontana da suoi presupposti, ch'era famosa ne suoi tempi: & giudicand'io, che da questi tai ragionamenti posti di trauerso, ageuolmente si potesse generar confusione nella mente de lettori; pero, per leuar tal impedimento, massime a chi non sa, & a chi non studia molto come deue, mi sono affaticato assai per separare le materie diuerse, quanto piu ho potuto, & per unir quelle, che uanno insieme congiunte, lasciando in disparte, benché rare uolte, quel che giudicai non necessario in questi luoghi. Appresso, ho ancho reputato per cosa lecita, toccare tal hora con breuita alcuni ragionamenti non tanto importanti al proprio intendimento di questa filosofia, come piu ho pensato esser utile, rimettendo il resto alli proprii luoghi, donde hanno l'origine, & la propria radice: si come fra gl'altri mi è uenuto fatto nella disputatione contra le Idee di Platone, da me quasi in tutto tralasciata; sendomi parso bene di rimetterla al proprio luogo della filosofia diuina: con pigliarne quello che bastasse per l'intelligenza della uita
mora-

morale. In oltre, per esser proprio di Aristotile di presupporre in tutte l'opre sue diuerse dichiarazioni di cose trattate in altri libri, & questo per esser tutte le scienze insieme in un certo modo miste, & attaccate, & pero scambievolmente bisognose tutte dell'aiuto dell'altre; ho posto ancho qualche studio in dichiarare alcune cose tocche sotto breuita in questi libri, & altroue piu a pieno esaminare, & in addurne altre, che qui non sono pur accennate, ma bene in altra parte esplicate, le quali ho giudicato conferir molto per facilitare, & rendere insieme tanto piu certa, & risoluta questa filosofia de costumi. Et quantunque ne detti modi io habbia uariato dal progresso di Aristotile, mi persuado non dimeno di non hauer diuertito dall'universal testura de concetti suoi, dandomi ad intèdere, d'hauergli in sostanza ridutti a piu facile intelligenza, senza leuar loro d'intorno le cose di momento. 8

Da questa cagion principalmente mi sono ancho indutto a dar nome di Parafrasi a questa mia fatica, benchè ella si possa insieme reputar non in tutto aliena dall'officio d'interpretare; hauendola io appresso distinta in diuersi capi secondo la qualita de trattati atti a riceuere distintione, con aggiungere a ciascun libro il proprio argomento, & una introduzione commune a tutti i libri, per apportare in questa parte anchora tanto maggior lume all'intelligenza di questi discorsi. Tutto questo poi ho uoluto ridurre nella nostra commune lingua uolgare, stimando io, che sieno degni di molta còmentatione coloro, i quali uestono le loro compositioni del proprio, & natio idioma, per giouar in questo modo maggiormente, & piu uniuersalmente alli suoi piu congiunti di natione, alli quali per ragion di natura siamo piu obligati, che alli stranieri. Et quantunque io stimassi, che questa mia Parafrasi potesse bastare per rappresentar sotto'l disegno ch'io mi proposi, tutta la uera & propria dottrina di questa parte della filosofia ciuile; non dimeno per sodisfare maggiormente a dotti, che fanno particolar professione delle cose di Aristotile, con

b includere

includere insieme giouamento per gl'altri, che nõ fanno tãto, ho uoluto anchora ridurre sotto modo d'Annotationi, diuer si luoghi piu notabili, & piu difficili sparsi in questi libri morali, pesando le medesime parole del testo, cõ esplicarle piu diffusamẽte di quello che si era potuto fare nella Parafrasi, la qual hebbi l'occhio di comporre quanto piu semplice io potessi, per tenerla lontana dalla oscurita, & confusione; proponendo appresso le difficulta piu principali, che qui occorrono, o per contradittione ch'appare ne detti d'Aristotile, o per repugnanza di senso, o di ragione, così nelle proprie opinioni, come in quelle d'altri, dandone la resolutione con quella maggior facilita, che ho potuto, & saputo: nel che fare mi son ualso quasi sempre della propria dottrina d'Aristotile sparsa qua & la, & in questi libri dell'Ethica, & in quelli scritti a Eudemo, & ne gran morali, & nella Politica, & in altri suoi libri così di logica, come di filosofia, per essere egli di se stesso ottimo interprete sopra tutti gl'altri. Non ho parimente lasciato, per maggior utilita, & satisfattione delli studiosi, di raccogliere dalli dialogi di Platone, & le cose che sono conformi, & di quelle che sono, o parono contrarie, o differenti dalla dottrina d'Aristotile. Mi sono ancho a certi passi molto uolentieri, come Christiano, lasciato portare nella consideratione di diuerse cose presupposte, & auertite dalli Theologi, a fin che si uenisse a scoprire, che'l lume naturale, il qual fu la guida d'Aristotile nella filosofia, quantunque in se buono, non è pero stato tale, che habbia potuto a gran pezzo giungere al segno di quella intelligenza, la qual è stata comunicata a Christiani per diuina reuelatione: della quale sendo priuo Aristotile, non hebbe ueramente ali d'alzarsi sopra certi termini delle cose create, ne quanto alla beatitudine, la qual egli hebbe a riporre ne gl'atti nostri proprii attui, ouero contemplatiui, come che ueramente ella consista solo in conoscere, come si deue, il uero Iddio & l'unico suo figliolo Iesu Christo, ne quanto a modi di conseguirla, poi che questi applicò
alle

alle proprie sole forze humane, senza farle dipendere da special dono, & gratuito fauor celeste, regolando egli l'attioni uirtuose sotto la norma della retta ragione, in se sola riuolta. Ma se bene Aristotile non peruenne a tanta altezza di uerita, & lasciò molte cose necessarie alla nostra salute, & molte ne addusse imperfettamente; non pero si toglie, ch'egli non ci habbia ancho insegnaro molto, & della natura delle uirtu, & de uitii, & del modo di essercitarsi per diuentar uirtuosi, con metterci inanzi, con il termine della felicità, molti ricordi utilissimi per conseguirla; onde non è da dubitare, che non ci sia per essere di gran giouamento la dottrina di un tanto, & sì famoso maestro, in questa faculta morale. Hora, tutta questa mia fatica, Illustrissimo & Eccellentissimo Signore, quantunque da me fosse già molt'anni incominciata, non era però a gran pezzo ridutta a quella perfettione, che le se conueniua; anzi che essendomi dato alla Theologia, teneua questa opera ne miei scritti, pensando pur un giorno di finirla con mio maggior ocio. Ma trouandomi poi ultimamente legato d'obbligo infinito per li tanti fauori, che Vostra Eccellenza si degnò impiegare in mio aiuto in occasione di molta importanza, mi diedi, come grato seruitore, a pèfare di trouar modo di darle alcun segno della deuotion mia. Così, dopo molti pensieri, mi parue che questa opera, & per esser di Aristotile, & per trattar de costumi, fosse a proposito: onde tornai a repigliare la già tralasciata impresa con tanta solecitudine, che finalmente l'ho condotta a questo segno, del quale mi sono in parte compiaciuto, per offerirla a lei in dono in testimonianza del grato animo mio, & di quella deuota seruitù, alla quale i singolar suoi benefici m'hanno obligato per sempre. Alla qual cosa fare, come che la detta causa m'habbia ueramente infiammato, mi ci ha anchora non poco addutto, il considerar con quanta mia uentura questa opera si sia per publicare al mondo sotto la protettione d'un Signore, il quale posso confidare per piu ragioni, che la raccoglierà uo-

lentieri sotto'l suo benigno patrocínio. Prima, per esser amatore & fautore delle buone lettere, non per apparenza, come sogliono molti; ma per che conosce per sua propria intelligenza, quanto uagliano, & quanto honore si deue loro: essendo Vostra Eccellenza dotata non solo di quelle piu pregiate lettere, che si ricercano per ornamento de gl'animi nobili, ma ancho di quelle arti, che sono necessarie nella uita ciuile per il bisogno della guerra, & della pace. Da poi, per che in detta opera, Vostra Eccellenza uedera espressa l'immagine di quelle eccellenti uirtu, le quali si sono scoperte in lei infino da primi suoi anni, & nelle quali, mediante la bontà del giudicio, & natura sua, accompagnata da liberal educatione, uia ogni giorno piu con molta laude auanzando i se stessa. Onde giustamente è chiamata tutta uia da i cieli a maggior grandezza, & honore, con mirabil consenso, & piacere di tutti i buoni; i quali nõ si possono satiar d'ammirare la singolar affabilita & humanita sua, con la quale si concilia gl'animi di ogn'uno; uirtu, che tanto piu segnalata in lei risplende, quanto è fatta maggiore l'autorita del suo stato. Ne minore hanno trouato in lei beneficenza, & cortesia tutti quelli, a quali è stato mestiero ricorrere al fauore della benignita sua. Ma tutte queste laudi, benché grandi, restano non diro oscurate, ma ben offuscate dalla rara moderatione, & grandezza d'animo, che hanno fatto cosi alte radici in Vostra Eccellenza, che niua alteratione di fortuna ha potuto mai cangiare il laudabile temperamento dell'animo suo: donde si puo chiaramente uedere, a quanto gran passi ella camini uerso la magnanimita, uirtu cosi rara, & si heroica, che da perfettione & ornamento a tutte l'altre. Di qui è che Vostra Eccellenza è degnamente tanto cara al Santissimo, & Beatissimo Papa Gregorio XIII. poi che si uede che nõ ha minor congiuntione per uirtu, che per sangue, con sua Beatitudine. Della cui rara sapienza, & incomparabile bontà non ardisco parlare, perche ad altri piu eccellenti maestri conuiene il dir delle sue uirtu cosi soprane & diuine.

Ma

Ma chi è, che non uegga, come egli, a guisa di nouo sole, con raggi di uera giustitia illustra, & rasserena le mèri di tutti i buoni? Chi non ammira l'inusitata costanza dell'animo suo immobile, & saldo a tutti i contrari moti? Chi non celebra la sua diuina prudenza in prouedere con mirabil destrezza, & sapienza a tutte le necessita della Republica Christiana? Chi commendara mai a bastanza la pìeta, & santo zelo, col quale uigila di continuo per la conseruatione del suo gregge, & per la reductione di coloro, che ingannati da false opinioni si sono separati dal Santo Ouile di Christo? Et chi nõ amara con filiale affetto la paterna carita, con la quale abbraccia ogni di piu le buone lettere, & i uirtuosi? Onde il mondo si promette, che l'eccellenti arti solleuate dal fauore di questo degno Principe, debbano non solo tutta uia piu fiorire, ma ancho ritornare nel loro antico honore. Et questo tanto maggiormente si spera dai letterati, quanto che hanno Vostra Eccellenza, che tanto gli ama, & protegge appresso sua Beatitudine, & ogni di piu li proteggera, come quella, che altro fine nõ ha che della uirtu, & della immortalita. Io adunque per le sopradette cause dono, & dedico questa opera mia, quale ella si sia, a Vostra Eccellenza, come un presente se nõ proportionato alla sua grandezza, almeno come certo pegno della mia sincera seruitu, & deuota offeruanza; & come tale la supplico ad accettarla uolentieri, & cõseruar me nella sua grande, & benigna protectione, sotto la quale ho certa speranza di poter uiuere una uita prospera & felice. Di Roma Il primo di Settemb. MDLXXIIII.

Di V. Eccellenza.

Humilissimo Seru.

Antonio Scaino.

TAVOLA DE CAPITOLI
CONTENVTI NELLA PARAFRASI
SOPRA L'ETHICA D'ARISTOTILE
A NICOMACHO.



DEL PRIMO LIBRO.



He l'huomo per naturale istinto, appetisce per ultimo suo fine, un sommo, & determinato bene. pagina. 1.

Che la consideratione del sommo bene, cosa molto utile da saper si, appartiene al filosofo civile nominato il Politico. pag. 2.

Delli non idonei ascoltatori della scienza civile. pag. 3.

Della maniera, che si ha da tenere per insegnare, & imparare la scienza civile. pag. 3.

Delle varie, & non uere opinioni circa la felicità humana. pag. 5.

Che l'idea nel modo proposto da Platone, non è a proposito per trattare del sommo bene. pag. 6.

Alcuni presupposti, da quali si raccolge la definizione della felicità humana. pag. 7.

Come con molta ragione la felicità è stata principalmete posta nelle belle operationi dell'animo. pag. 9.

Che il ben fare, & il ben uiuere, & l'utile, & ogni contento humano si riduce sotto la definizione della felicità.

pag. 11.

Come appresso alle virtù dell'animo posite in operarsi beni anchora del corpo, et quelli di fortuna non sono esclusi dalla felicità nostra. pag. 12.

Che la felicità, & la prosperità non sono il medesimo; laqual insieme appare, come sia in poter dell'huomo di acquistarla. pag. 13.

Che le disgratie mediocri non tolgiono la felicità, si come le grandissime la impediscono. pag. 14.

Per qual cagione i fanciulli, & le bestie non s'hanno a dimandare propriamete ne felici, ne infelici. pag. 15.

Per qual cagione la felicità sia posta ne gl'atti, & non nella potèza. pag. 16.

Per qual causa si ricerca un spacio lungo, & l'ultimo termine della uita per hauere la certezza della felicità nostra. pag. 16.

Quello che importino a morti gli bonori, o dishonori fatti loro, & le fortune de parenti, & de gl'amici. pag. 17.

Che alla felicità conuiene il titolo di honore, come cosa migliore della lode. pag. 19.

Che il filosofo civile ha da parlare delle virtù.

le virtù humane, le quali non stanno senza l'uso della ragione, & dell'intelletto, & sono di due sorti, cioè & morali, & intellettive. pag. 20.

DEL SECONDO LIBRO.

CH E le virtù intellettive s'acquistano per via di dottrina, & le morali dall'uso, non essendo in noi infuse da natura. pag. 26.

Che dall'attioni inclinanti verso il mezzo, si generano gl'habiti virtuosi, si come i virtuos da quelle che escono fuori della mediocrità. pag. 27.

La regola, per discernere quando l'uomo sia in strada di diventare buono, o cattivo. pag. 28.

Con alcuni presupposti si dichiara quello che sia la virtù morale. p. 29

Che le virtù morali consistono in una mediocrità posta fra due estremi virtuos. pag. 29.

Che li due estremi virtuos sono differenti dal mezzo, se non ugualmente a punto, almeno tanto che sono ambidue virtuos contrari della virtù. p. 31.

Quello che si deve osservare per accertare la mediocrità, nella quale è posta la virtù. pag. 32.

DEL TERZO LIBRO.

DELLO spontaneo, & non spontaneo. pag. 35.

Della elezione. pag. 38.

Che la volontà humana ha per oggetto suo il vero bene, il qual è conosciuto, & procurato dal solo virtuoso. pag. 41.

Che l'uomo è ugualmente volontario operatore, così delle brutte, come delle belle attioni. pag. 42.

Come l'uomo, secondo l'idolo rappresentato dalla fantasia, è in ogni modo volontario operatore delle sue attioni, o sia che l'istesso fine a tutti si appresenti, o sia che alle buone nature il vero fine, & alle cattive il non vero apparisca. pag. 44.

Della virtù della fortezza, & de virtuos a lei contrari. pag. 46.

Di cinque specie improprie di fortezza. pag. 49.

Alcuni avvertimenti sopra la virtù della fortezza. pag. 50.

Della virtù della temperanza, & de virtuos a lei contrari. pag. 51.

Alcuni avvertimenti sopra la virtù della temperanza. pag. 54.

DEL QUARTO LIBRO.

DELLA virtù della liberalità, & de virtuos a lei contrari. pag. 56.

Della virtù della magnificenza, & de virtuos a lei contrari. pag. 58.

Della virtù della magnanimità, & de virtuos a lei contrari. pag. 61.

Della virtù posta a mezzo honori, & de virtuos a lei contrari. pag. 65.

Della virtù della mansuetudine, & de virtuos a lei contrari. pag. 66.

Della virtù dell'amicizia del convivente, & de virtuos a lei contrari. p. 68.

Della virtù della veracità, & de virtuos a lei contrari. pag. 69.

Della virtù della piacevolezza, & de virtuos a lei contrari. pag. 70.

Della passione della vergogna, & de li suoi estremi. pag. 71.

DEL

DELLA PARAFRASI.

DEL QUINTO LIBRO.

DELLA maniera che si ha da tenere in trattare della giustizia, & ingiustizia. pag. 74.

Delli vari significati del giusto, & ingiusto. pag. 75.

Della differenza che è fra la giustizia uniuersale, & la particolare. p. 76.

Del giusto, & ingiusto distributivo. pag. 78.

Del giusto, & ingiusto correttivo. pag. 82.

Del mutuo cambio, & dell'uso del danaro. pag. 82.

Dell'opere giuste, & ingiuste, & de' l'habiti della giustizia, & ingiustizia. pag. 84.

Che il giusto, di cui si tratta, non è despótico, ne paterno, ne economico; ma civile. pag. 85.

Del giusto civile naturale, & legittimo. pag. 86.

Come si troua il giusto naturale. p. 86.

Auertimento, che dimostra il giusto essere cosa uniuersale, che comprende diuersi, & quasi infiniti particolari. pag. 87.

Auertimento, nelquale si dichiara la differenza, ch'è tra'l giusto, & l'ingiusto scritto, & il giusto & ingiusto operato. pag. 87.

Auertimento, per cui si scopre, quale opre siano propriamente, & quali accidentalmente giuste, & ingiuste. pag. 88.

Auertimento, nelquale si dichiara, quando si possa propriamente dimandar l'huomo giusto & ingiusto. p. 89.

Auertimento, nelquale si dichiarano

tutti i modi, ne quali si possano fare opre giuste, o ingiuste. pag. 89.

Auertimento, nelquale si dichiara, quali errori siano degni, & quali non degni di perdono. pag. 91.

Questione, se l'huomo di proprio uolere possa patire ingiuria. pag. 91.

Questione, se chi dispensa il suo senza misura, è giusto, o uero ingiusto. pag. 92.

Questione, se il giudice che dispensa inequalmente è ingiusto, o pure colui, che ricene piu di quello che gli uiene. pag. 93.

Questione, se il giudice, ilquale per ignoranza dia la sentenza ingiusta, sia ingiusto. pag. 93.

Questione, se sia facile a essere giusto, & sapere gli ordini della giustizia, & porgli in esecuzione. pag. 93.

Questione, se siano necessarie le leggi, & la giustizia, per tutte le sorte d'huomini. pag. 95.

Questione, se l'equità sia differente dalla giustizia. pag. 95.

Questione, se l'huomo possa ingiuriar se stesso. pag. 96.

Questione, se sia cosa peggiore il patir l'ingiuria, o il farla. 97.

Questione se in alcun modo l'huomo possa essere ingiusto contra di se stesso. pag. 98.

DEL SESTO LIBRO.

PREAMBOLO, nelquale si mostra come tutte le uirtu intellettuali uanno sotto la scientiale, o uero consultatiua, che sono due parti differenti dell'anima nostra ragionevole.

T A V O L A

neuoie. pag. 101
 Della scienza. pag. 103.
 Dell' Arte. pag. 104.
 Della prudenza. pag. 104.
 Come sia differente la prudenza dalla
 scienza, dall' arte, & dall' opinio-
 ne. pag. 105.
 Dell' intelletto. pag. 106.
 Della sapienza in che consista, & co-
 me è differente dalla Politica. p. 107
Che nella Politica si troua vna com-
 mune Architettonica prudenza,
 simile in certo che, alla sapienza,
 essendo poi propria prudenza quel-
 la, che è volta al particular bene
 di ciascuno. pag. 108.
Che alla prudenza è necessaria l' espe-
 rienza, il che è cagione che i giona-
 netti non possano essere ne pruden-
 ti, ne filosofi naturali, potendo pe-
 ro essere matematici. pag. 109.
Quale sia il buon consiglio, & come è
 differente dalla congettura, & dal-
 la sagacità. pag. 111.
Della capacità. pag. 112.
Della buona discretione. pag. 113.
Della conuenienza, che hanno insie-
 me l' intelletto, la prudenza, la ca-
 pacità, & la buona discretione,
 con essere habiti insieme, differenti
 dalla sapienza, & dalla scien-
 za. pag. 113.
Alcune difficoltà contra la sapienza,
 & la prudenza. pag. 115.
Che la sapienza, & la prudenza sono
 habiti importantissimi per godere
 la felicità nostra. pag. 114.
Della differenza, che è tra la pruden-
 za, & l' astutia. pag. 117.
Della differenza, che è tra la virtù mo-
 rale, & la naturale. pag. 117.
Della differenza, che è tra la pruden-

za, & la virtù morale. pag. 118.
 Che la sapienza non è habito inferiore
 della prudenza. pag. 119.

DEL SETTIMO LIBRO.

PROEMIO, nel quale si toccano,
 breuemente tutte le qualità de co-
 stumi nostri, con restringere il sog-
 getto del presente libro alla conside-
 ratione di quelle qualità, che non
 sono compiutamente ne virtù, ne ui-
 tij. pag. 121.

Alcune dichiarazioni, & presupposi-
 ti, che seruono al trattato de costu-
 mi imperfetti. pag. 124.

Le difficoltà che occorrono intorno a i
 costumi imperfetti. pag. 125.

Come possa essere, che l' huomo cono-
 scendo alcuna cosa per cattiuu, la
 segua, come pare ch' auenga dell' in-
 continente. pag. 127.

Della continenza, & incontinenza as-
 soluta, & della conditionata. p. 129.

Della varietà de piaceri corporali, da
 che si raccoglie la differenza, ch' è
 tra la continenza, & incontinenza
 humana, & la bestiale. pag. 131.

Come più brutta & più biasimeuole
 sia l' incontinenza della uoluptà, che
 quella dell' ira. pag. 133.

Come gl' animali irragionevoli non si
 dicono ne temperati, ne intempera-
 ti, & che la ferità è più formidabi-
 le del uitio, si come il uitio è di lei
 peggiore. pag. 134.

Delle differenze, che sono fra il tempe-
 rato, l' intemperato, l' insensibile, il
 continente, l' incontinente, il molle
 il tollerante, & il giocatore. p. 135.

Della differenza, ch' è tra l' incontinenza
 debole, & la temeraria, &
 quale incontinenza sia più facile,
 & qu' è più difficile da cura-

DELLA PARAFRASI.

re. pag. 137.
Delli duo estremi della cōtinēza. p. 138
Come l'intemperato è di cōdition peggiore dell'incontinente. pag. 138.
 Che la continenza presa in suo proprio significato, è sempre lodeuole, si come l'incontinenza suo contrario, è biasimeuole. pag. 139.
 Che il temperato si puo ancho dimandare continente, & l'intemperato incontenente, benchè sieno di costumi insieme differenti. pag. 140.
 Che il uero prudēte non puo essere incontenente. pag. 141.
Del piacere, & prima come sia impugnato da alcuni come cosa cattiuo. pag. 141.
 Si confutano le ragioni fatte in detestatione, & biasimo del piacere. pag. 142.
Che il piacere è non solamente buono, ma ancho ottimo. pag. 144.
 Che li piaceri corporali ponno esser buoni, essendo usati con debita misura. pag. 146.
 Per qual cagione li piaceri del corpo sono communemente piu desiderati de gl'altri, & onde si sono ingannati coloro, i quali hanno tenuto che i piaceri del corpo fossero in tutto cattiuu. pag. 147.
Per qual causa l'uomo non continua sempre in un istesso piacere. p. 148

DELL'OTTAVO LIBRO.

PROEMIO, nel quale si toccano le lodi dell'amicitia, & la maniera, che intrattare di lei si ha da tenere. pag. 155.
 Quello che sia l'amicitia in generale. pag. 154.
 Come sono tre spetie d'amicitia, delle quali la principale è quella de uir-

tuosi, dapoi segue quella del piacere, sendo posta l'altra dell'utile nell'infimo grado di tutte. p. 155.
 Delle conditioni, che si ricercano nella uera amicitia. pag. 157.
 Della differenza dell'amicitia ira pari, & disuguali. pag. 159.
Come non ogni disuguaglianza è capace d'amicitia. pag. 160.
Come non conuiene desiderare all'amico il bene fuori di certa misura. pag. 160.
 Che la uirtù dell'amicitia piu consiste in amare, che in essere amato. pag. 161.
 Come l'amicitie, & tutte le congiuntioni de gli huomini uanno come membra sotto la città, con tal ordine, che al grado di ciascuna di loro corrisponde ugal giustitia circa l'uso delliscambieuoli officii. p. 162.
 Delle sei spetie di governo ciuile, de quali tre buoni sono, & tre altri cattiuu. pag. 163.
Come nell'Economica sono parimente sei spetie di governo corrispondenti alli sei stati del governo ciuile. pag. 164.
 Che in tutti gouerni, o siano ciuili, o Economici corrisponde l'amicitia con la giustitia nell'uso de gl'officii. pag. 165.
 De gradi differenti dell'amicitia, i quali derivano dalli gradi diuersi di parentela; & della congiuntione del marito con la moglie, mostrandosi, come in tutti loro habbia loco l'amicitia sodalitia. pag. 166.
 Che l'amicitia fondata in utile, è piu di tutte l'altre amicitie soggetta alle querele. pag. 168.
 Che l'amicitia d'utile, è simile parte al giu-

TAVOLA

al giusto scritto, & parte al giusto non scritto. pag. 169.
Auertimento sopra il conseruare l'amicitia, & massime quella, che è fondata nell'utile. pag. 169.
DEL NONO LIBRO.
DEL modo, che si ha da tenere per conseruare l'amicitia. pag. 173.
Dell'ordine, che si ha da seruare in rendere i benefici ricenti, hauendosi riguardo alla varietà de fatti, & delle persone, & de tempi, & del luogo. pag. 175.
Quando & come conuenga dissoluere l'amicitia. pag. 176.
Come dall'amore, che il virtuoso porta a se medesimo, è deriuato l'ordine, & la norma dell'amicitia. pag. 177.
Come ne gl'huomini cattini non regna veramente concordia ne amore. pag. 179.
Come la beniuolenza è differente dall'amore & dall'amicitia. pag. 180.
Quello che sia la concordia nell'amicitia. pag. 181.
Che l'amore del benefattore ragionevolmente deue esser maggiore verso del beneficiato, che quello del beneficiato verso del benefattore. pag. 182.
Che l'amore di se stesso nel virtuoso, è cosa bella, utile & lodata. pag. 184.
Come il beato ha bisogno d'amici. pag. 187.
Quello che conuenga dirsi circa'l numero de gl'amici. pag. 188.
Che nelle prosperità & auersità sono molto gioueuoli gli amici, & come s'habbian a portare insieme ne uari auenimenti di fortuna. pag. 190.
Che piu d'ogni altra cosa nell'amicitia importa il viuere insieme un

amico con l'altro. pag. 191.
DEL DECIMO LIBRO.
Si defende per vera l'opinione di Eudosso, che il piacere sia cosa buona. pag. 193.
Si gettano a terra le ragioni fatte contro del piacere, il qual si defende per cosa che sia buona, & sempre honesta, presso de virtuosi, non già in rispetto de vitiosi, o de fanciulli. pag. 195.
Della definitione del piacere. pag. 198.
Onde sia che non continua sempre, ma viene a fine ogni nostro piacere. pag. 201.
Come ogn'uno appetisce il piacere al pari della uita. pag. 202.
Come sono uarie & differenti spetie del piacere. pag. 202.
Come sono diuersi spetie di piacere conformi a diuersi spetie d'animali, i quali poi tutti, cioè, ciascuno nella propria spetie conuengono insieme in diletтары dell'istesse cose; il che parimente si dimostra cōuenire alla natura humana cō tutta la disparità de i piaceri seguiti da diuersi huomini. pag. 204.
Che la felicità humana consiste nell'operationi virtuose, & non nel gioco. pag. 206.
Come il principal loco dell'humana felicità conuiene alla uita contemplatina, come uita piu diuina, che humana. pag. 208.
Come il secondo loco della felicità conuiene alla uita attina, la qual è neramente humana. pag. 210.
Dalla simiglianza, che il sanio tiene con la uita delli Dei, si dimostra l'eccellenza, & gran dignità della felicità contemplatina. pag. 212.

DELLA PARAFRASI.

- Come per tenere gl'huomini in freno,
che non trapassino di troppo all'e-
siremo de' miij, è stata necessaria
l'institutione delle leggi. pag. 213.
- Come importa molto per l'educatione
de' giouani, che all'institutione delle
legi, s'aggiunga appresso una par-
ticolare cura de' Padri. pag. 215.
- Che l'offitio dell'instituire & riformar
le leggi, rō appartiene all'eratore,
ma è proprio solamēte di chi è prat-
tico, & esercitato ne' gouerni ci-
uili. pag. 216.

TAVOLA DELLE COSE NOTABILI NELLA PARAFRASI.

A



- A** dulatore. pag. 68
- A** dulatori, da qual
fonte usciti. pag. 161
- A** maro per iracon-
dia. pag. 67
- A** amator grande della robba, ch'ha
stentato in guadagnarla. pag. 189
- A** micittia fatta per guadagno ui-
le. pag. 156
- A** micittia non è con le cose inanima-
te. pag. 154
- A** micittia di habito. pag. 157
- A** micittia di atto. pag. 157
- A** micittia con se stesso. pag. 178
- A** mor proprio biasimuevole. pag. 183
- A** mor proprio laudabile. pag. 186
- A** mor paterno, perche maggior di
quello de' figlioli. pag. 166
- A** nima sensitiua capace di ragione
nell'huomo. pag. 21
- A** nimal irragionuevole incapace di ra-
gione. pag. 112
- A** ppetito di danari uolento. pag. 5
- A** ppetito assigliato al timone della
naua. pag. 128
- A** rte intenta alle cose piu difficili, &
piu prestanti. pag. 28
- A** rti si fanno delle facultà, & non de
gli atti. pag. 144
- A** ristocrattia. pag. 112

- A** ssalti improvvisi atti a scoprire la for-
tezza dell'animo. pag. 48
- A** ttion giusta. pag. 84
- A** ttonito. pag. 71
- A** uaritia propria de' uicchi & impo-
tenti. pag. 58
- A** udace. pag. 48
- A** uertimenti buoni, molto utili a gi'a-
niti belli. pag. 213
- A** uorita potente della legge. pa. 215

B

- B** ellezza pel corpo inditio di quella
dell'animo. pag. 13
- B** ellezza ppria de' corpi gradi. pa. 61
- B** ene dell'huomo dipendente dall'atto
ni ben fatte. pag. 9
- B** ene d'ogni sorte sempre arreca pre-
minenza. pag. 61
- B** eni de' tre sorte secondo gli anti-
chi. pag. 11
- B** eneficato istimatore del ualore de
benefici. pag. 169
- B** eniuolēza differēte dall'amore. p. 180
- B** estie incapaci dell'azioni. pag. 102
- B** uffoni. pag. 70

C

- C** ambio necessario nella città. pag. 82
- C** astigo trouato per medicina dell'infi-
rmità dell'animo. pag. 28
- C** ognitione dell'effetto, principio della
flososia morale. pag. 4

Colero.

TAVOLA DELLE COSE NOTABILI

Coleroso.	pag. 67
Compagnia del marito con la moglie piu naturale della città.	pag. 167
Confidenza dell'buomoforte.	pag. 47
Congettura.	pag. 171
Consiglio di quai cose si prèda.	pag. 40
Consuetudine proua della dottrina morale.	pag. 10
Consultatina.	pag. 101
Continenza.	pag. 136
Consinenza virtù imperfetta.	pag. 71
Continenza & incontinenza humana.	pag. 132
Continenza & incontinenza bestiale.	pag. 132
Continenza certa fermezza ne buoni propenimenti.	pag. 140
Costumi lodenoli di tre sorte.	pa. 123
Costumi biasimeuoli di tre sorte.	p. 123

D

Danaro, inuentione molto utile.	p. 83
Danaro, sicurtà de bisogni futuri.	p. 83
Danaro, misura delle cose.	pag. 173
Definitioe della felicità.	pag. 9
Definitioe ben assignata molto utile all'altre cognitioni.	pag. 10
Definitioe generale della virtù morale.	pag. 29
Definitioe dello spontaneo.	pag. 38
Definitioe dell'elettione.	pag. 41
Definitioe della fortezza.	pag. 47
Definitioe della temperanza.	pa. 53
Definitioe della liberalità.	pag. 56
Definitioe della magnificenza.	pa. 60
Definitioe della magnanimità.	pa. 62
Definitioe della mansuetudine.	pa. 66
Definitioe dell'amicitia di conuersare.	pag. 61
Definitioe della ueracità.	pag. 69
Definitioe della piaceuolezza.	p. 70
Definitioe della giustitia.	pag. 84
Definitioe della scienza.	pag. 103

Definitioe dell'arte.	pag. 104
Definitioe della buona cōsulta.	p. 112
Definitioe del piacere ripuata.	p. 114
Definitioe gñrale dell'amicitia.	p. 154
Definitioe del piacere.	pag. 200
Desiderio di bene commune a tutte le cose.	pag. 1
Dichiaratione dello nō spontaneo.	p. 35
Deffimulatori.	pag. 70
Diuinità seminata i tutte le cose.	p. 145
Dominio giusto nelle parti dell'huomo.	pag. 98
Dominio tirannico nelle parti dell'huomo.	pag. 98
Dottrina ciuile fondata nel parere de buoni & prudenti.	pag. 3

E

Ecceffo della magnificenza.	pag. 60
Ecceffo di merito dal canto de padri uerso i figlioli.	pag. 165
Ecceffo di merito dal canto del marito uerso la moglie.	pag. 165
Edacità.	pag. 53
Effetto principio del sapere nella filosofia morale.	pag. 4
Elettione diuersa dallo spontaneo.	p. 38
Elettione diuersa dalla uolontà.	pa. 39
Elettione diuersa dall'opinione.	p. 39
Elettione necessaria nell'amicitia.	pag. 157
Encomio piu prestāte della lode.	p. 119
Errori per ignoranza degni di castigo.	pag. 43

F

Falsificatori de costumi, peggiori di quelli di monete.	pag. 137
Fastidioso.	pag. 67
Felicità di piu gradi.	pag. 8. & 15
Felicità nō senza uso di ragione.	p. 15
Felicità nō puo essere cōtra uolontà.	42
Ferrigni huomini.	pag. 132
Filosofo ciuile consideratore di tutti i fini.	fini.

NELLA PARAFRASI.

fini.	pag. 141	Honesto piu prestare dell'utile.	p. 183
Fini altri congiunti, & altri separati dall'operationi.	pag. 1	Honore.	pag. 170
Fine conosciuto importante.	pag. 2	Honore piu degno della lode.	pag. 19
Fine ottimo con sue conditioni.	pag. 7	Honori mediocri a mediocre uirtu.	65
Fortezza della donna, uita in paragone di quella dell'huomo.	pag. 32	Huomini atti alla republica.	pag. 4
Fortezza impropria fondata in mala election di fine.	pag. 49	Huomini quadrati.	pag. 14
Fortezza impropria fondata in sola isperienza.	pag. 49	Huomini liberali di natura.	pag. 56
Fortezza impropria fondata in passione.	pag. 49	Huomini seueri inetti all'amicitia.	157
Fortezza impropria fondata in speranza.	pag. 49	Huomini atti all'amicitia.	pag. 157.
Fortezza impropria deriuata da ignoranza.	pag. 49	Huomini buoni in tre maniere.	p. 214
		Huomo piu padrone de gli atti, che de gli habiti.	pag. 45
		I	
		Idea di Platone non proportionata alla uita humana.	pag. 6
		Ignoranti piu attenti a fatti che alle parole.	pag. 139
		Ignoranza uniuersale.	pag. 37
		Ignoranza particolare.	pag. 37
		Illegittimo.	pag. 75
		Immobilita piu proportionata al piacere della mutatione.	pag. 149.
		Inclinatione naturale maggiore ad un uizio, che all'altro.	pag. 32
		Incontinente.	pag. 136
		Incontinente assomigliato al mal caduco.	pag. 139
		Incontinenti, perche non si dicano gli animai bruti.	pag. 128
		Incontinenza assoluta.	pag. 129
		Incontinenza conditionata.	pag. 139
		Incontinenza debole.	pag. 137
		Incontinenza temeraria propria de malinconici.	pag. 137
		Incontinenza debole peggiore della temeraria.	pag. 138
		Indizio d'amore è il desiderio di conoscere.	pag. 161
		Ineguale.	pag. 75
		Infelice differente dal felice.	pag. 21
		Infortunio.	pag. 89.
		Ingiuria.	pag. 90
		Ingiustitia.	

G

Giocatore.	pag. 136
Gioco ritronato a buon fine.	pag. 209
Giuditio di Radamanto.	pag. 82
Giusto paterno.	pag. 83
Giusto despotico.	pag. 83
Giusto Economico.	pag. 86
Giusto naturale.	pag. 86
Giusto legittimo.	pag. 86
Giusto positivo institutione humana.	86
Giouini molto appetitosi.	pag. 147
Giouini inclinati all'amicitia del piacere.	pag. 150
Godimento maggiore dou'è piu conoscenza.	pag. 188
Guadagno.	pag. 170
Gusto delle differenze de saporì proprio dell'huomo.	pag. 52
Gusto commune a tutti gli animali.	52

H

Habiti acquistati p uia naturale.	p. 114
Habiti acquistati per lungo uso.	p. 115
Habito dell'anima.	pag. 27
Habito buono scientiale.	pag. 102
Habito buono consultatiuo.	pag. 102

TAVOLA DELLE COSE NOTABILI

Ingiustitia. pag. 90
Intellecto speculativo solo non cagiona operatione estrinseca. pag. 102
Intemperanza. pag. 53
Intemperanza uitio piu brutto della timidita. pag. 54
Intemperato assmigliato all'hidropico. pag. 139
Isperienza necessaria alla prudenza. 109

L

Legge di potente autorita. pag. 213
Leggi trouate per le cose, che uanno sotto'l dominio dell'huomo. pag. 45
Leggi mutabili a guisa delle misure. 86
Liberaie puo essere tanto chi dona il poco come chi dona l'assai. pag. 56
Liberalita diuersa dalla magnificenza. pag. 58
Litigioso non è liberaie. pag. 57
Lodar pche cõuenga gli huomini. p. 19
Lode di giusto, nõ di liberaie cõuen p non accettar quel d'altri. pag. 56

M

Magistrato prona del ualor dell'huomo. secondo Biantè. pag. 76
Magnanimita rannamento & ornamento di tutte le uirtu. pag. 62
Magnanimo disprezzatore de bassi honori. pag. 62
Magnanimo non ammira cosa alcuna. pag. 64
Magnanimo piu cura le cose belle che le utili. pag. 63
Magnanimo con suoi modi di parlare & caminare. pag. 63
Magnifico nõ puo essere il pouero p. 60
Malinconici molto appetitosi. p. 174
Mediocrita sola nelle uirtu morali. 23
Mediocrita della uirtu non in mezzo come punto determinato. pag. 32
Mediocrita del giusto distributino. 79
Mediocrita del giusto correttino. p. 82

Molle. pag. 136
Morte per infirmita non proprio obietto del sorte. pag. 47
Morti, in che modo partecipi delle cose de uini. pag. 18
Mutatione perche piaccia. pag. 149

N

Natura non fa cosa in uano. pag. 21
Natura humana occulta per uarii impedimenti. pag. 212
Natura potenza nell'huomo alle uirtu morali. pag. 26
Nobilita argomèto di chiara uirtu. 13
Nome di uolupta appropriata alli piaceri del corpo. pag. 146
Nome di continète onde deriuato. 183

O

Obietti proprii della magnificenza. 59
Obietti amabili di tre sorti. pag. 154
Obietto proprio del magnanimo. p. 61
Obligo maggiore in amicitia piu stretta. pag. 163
Offenditore di se stesso non è propriamente l'huomo. pag. 85
Offenditore di se stesso. pag. 98
Offesa di quattro sorti. pag. 89.
Oligarchia. pag. 164
Operatione propria dell'huomo. pag. 8
Operatione della uita nodritina senza piacere & dispiacere. pag. 148
Operationi con suoi particolari. p. 37
Origine dell'amicitia. pag. 181
Osseruatione per l'intelligenza delle cose morali. pag. 4
Ostinato. pag. 140

P

Passione dell'anima. pag. 27.
Passioni lodate. pag. 31
Peccato senza malitia. pag. 89
Pena del taglione. pag. 82
Perfettione deriua dall'atto, & non dalla potenza. pag. 9

Perfettione

NELLA PARAFRASI.

Perfettione genere del piacere. p. 199	Socrate libidinoso per natura, & per uso temperatissimo. p. 26
Pericoli del mare non proprio obietto del forte. pag. 47	Soldati migliori. p. 51
Piacere specie della perfettione p. 199	Stato popolare. p. 164
Piacere comune, & particolare. p. 53	Stoici reprovati circa'l piacere. p. 28
Piacere non senza conoscimento. p. 197	Superbieuole. p. 75
Piacere sempre congiunto con operatione. p. 202	T
Piaceri guida di tutti gl'habiti p. 28	Temerario. p. 48
Piaceri veri quelli de virtuosi p. 197	Temeraria et fortetza piu cōgiunte alle parti irragionevoli dell'altre virtu. p. 2
Politia. p. 164	Timore appropriato al forte. p. 47
Politica consideratrice di tutti i fini humani. pag. 2	Timore piu iportate della cōsidetza. p. 50
Politico deve metter gran cura alla qualita de piaceri usati nella citta. p. 19	Tirannide. p. 164
Potenza dell'anima. p. 27	Tirannide mal capace d'amicitia. p. 165
Prodigo. p. 57	Tiranno impropriamente prodigo p. 58
Prodigo divenuto intemperato peggio re dell'auro. p. 57	Tolerante. p. 136
Proportion geometrica continua. p. 79	V
Proportion geometrica disunita. p. 79	Valor delle faculta diuerso da quello dell'opre. p. 59
Prosperita eccessiva non necessaria alla felicità. p. 145	Valor delle cose dalla necessita del uso. p. 83.
Prudenza in quanti modi. p. 108	Vanità. p. 64
Pusillanimita piu nociua della uanità. p. 64.	Vaniatore. p. 69
R.	Varieta di natura negl'huomini. p. 205
Regola infinita alle cose infinite. p. 96	Varieta de piaceri ne gl'huomini. p. 205
Regolo lesbio. p. 96	Viditori non idonei della faculta ciuile. p. 2.
Regno. p. 164	Vecchi naturalmente prudenti. p. 115
S	Vecchi inclinati all'utile. pag. 155
Sagacità. p. 111	Vergogna lodata ne giouani. p. 71
Scientiale parte dell'anima. p. 101	Verità piu da stimar dell'amico. p. 6
Senso incapace d'attione. p. 102	Violento. p. 35
Senso di prudenza piu particolare di quello di Matematica. p. 110	Virtu morale dipendente da appetito sensitivo, & della retta ragione. p. 21
Senso del uedere carissimo. p. 191	Virtu regola & legge sopra tutto. p. 128
Serietà di Solone a Cresore di Lidi. p. 16	Virtuoregola degli altri huomini. p. 42
Servitu odiata dal magnanimo. p. 63	Vitij piu contrari fra di loro, che con la uirtu. p. 32
Sfacciato. p. 71	Volupta tiranna uniuersale de gli animali humani. p. 28

I N F I N E.

Introduzzione di M. Antonio Scaino per li dieci libri dell'Ethica di Aristotile a Nicomacho.



NOLENDO Aristotile ridurre in ordine, & sotto certi pre-
cetti la Filosofia Ciuile, con la quale s'ordinan le Città, & si
conseruano, tutto che suo proponimento fosse, trattare di tutti
li stati di gouerno, che si trouano, non dimeno, à guisa di buono,
& eccellente pittore, il qual procura sempre di fare le imagini
sue quanto piu belle si possono, hebbe per principal fine di formare il piu bello,
& piu perfetto reggimento, che potesse hauer loco fra gl'huomini, & per
quello dare à vedere l'obliquità, e'l difetto de gli altri. A questo perciò, in-
dirizzate le forze del mirabile ingegno, & dell'alto saper suo, & considerato
che tali sogliono essere le città. quali sono i costumi de cittadini, come haueua
Platone insegnato nell'ottauo libro della sua Republica, per fondamento di que-
sto suo disegno, prima uolle trattar de i costumi, che rendono gl'huomini vir-
tuosi: si come, per esser l'huomò naturalmente uago di menar vita felice, si
mosse da questo (& certo con grande artificio) à congiungere insieme col trat-
tato de costumi la consideratione della felicità humana; anzi elesse dar quin-
di principio alla Filosofia Ciuile; accioche conosciutosi il uero fine, al quale
s'hàno da indirizzare le nostre attioni, consequentemente apparisse il modo, che
s'ha da tenere per acquistarlo. Così prima di por mano alle maniere de gouerni,
con molto giudicio, compose i dieci famosi libri dell'Ethica, scritti à Nicoma-
cho suo figliolo (ò sieno soli ueri & germani libri suoi, ò sia che pur in simil sog-
getto hauisse prima composto gli altri scriti ad Eudemo, & quelli insieme che
sono intitolati i gran morali) oue per commun consenso, con regolatissimo
methodo ben legato, & ben risoluto, il che non si può così dir de gl'altri, trat-
ta della felicità, & di tutte le virtu humane, & uitij contrari: in che consiste
il seminario, e'l fondamento della institutione del uero Ciuile buono, & beato
reggimento. Essendo quasi in tutto i medesimi principij, che costituiscono
l'huomo da bene, & rendono il cittadino buono nella retta, & bene ordinata Re-
publica, si come poi da gli stessi libri della Politica si fara chiaro. Douẽdosi hor so-
lamente auertire, à maggiore intelligenza della diuersità, & unione, che han-
no insieme questi libri; qualmente questa humana filosofia dimandata etiam di-
attica, come quella, che hà il suo fin nell'operare, à differenza d'ella contem-
platina

1
platinia, la quale hà il solo sapere per ultimo segno; quatinque tutta sia ristretta, & regolata sotto il methodo della facultà Politica; non dimeno ricome anchora una accommodata diuisione di tre parti principali; sì come può il discorso dell'huomo essere parimente di tre maniere: cio è, ò per conto d'un solo; ò per conto di molti, de quali sieno alquanti insieme congiunti; ò per conto di molti per lo più adunati à far uita commune. Risultando dal primo membro quella parte di filosofia, che è detta morale dal trattato de costumi, che costituiscon l'huomo in se stesso uirtuoso. Et dal secondo membro prouenendo il trattato della casa, la qual contiene l'union di molti huomini descendenti dalla medesima stirpe, à cui il nome d' Economica, dalla casa, s'è attribuito. Et dal terzo membro finalmente deriuando il trattato della città dimandato Politica, dalla moltitudine d'huomini ridutti insieme sotto certa communanza, nel qual trattato poi s'includono gl'altri duo molto conuenientemente, come quelli che contengono la consideratione dell'huomo, & della casa, che sono membri, & parti necessarie per costituire la Republica, como si potrà meglio intendere al proprio loco ne ragionamenti, che si faranno della città. Tale adunque è stato il disegno, & l'intendimento di questo gran Filosofo intorno l'humana filosofia: & l'artificio, ch'egli ha usato in disporla, & trattarla, non merita in modo alcuno esser tenuto secreto, ouer trapassato con silenzio. Perche, lasciando al presente da parte i particolar discorsi della Città, & della casa, & rinuolgendo il parlare à libri morali, diciamo primieramente, come non è stato senza gran mistero, che'l principio di questa filosofia s'appoggiasse al ragionamento della felicità dell'huomo. Per che, essendo molto difficile & faticoso il nuere, & operare come conuiene à uero uirtuoso, per lo gran contrasto, che suole ordinariamente essere tra l'appetito carnale, & la ragione, b' l'issima arte è stata, l'hauer prima, che si manifestassero l'opere, alle quali l'huomo buono, & prudente è obligato, desto l'ingegno nostro, & inuitata la uoluntà dall'obietto della nostra beatitudine; mostrando in questo consistere il nostro sommo bene, & ogni nostro uero contento, in guisa tale, che per acquistarla, niuna cosa può esser tanto difficile, & faticosa, che guidati, & scorti da vn fine tanto importante non la giudichiamo per facile, & ageuole da mettere in effecutione. Il qual ordine è molto conforme anchora alle azioni dell'huomo prudente, alle quali sempre antecede la cognitione di qualche proprio fine, che lo induce, & moue all'operare. Oltre à ciò, sì come nelle scienze, con bella ragione, s'osserra d'introdur prima l'huomo nella cognitione delle cose più facili, & più soggette à nostri sensi, & da queste si solleva alla contemplatione delle cose più difficili, & lontane (sì come per tal rispetto tocchiamo prima la filosofia naturale, la quale hà per suo fine di fermarsi nelle cose sensate, & quindi ascendiamo alla contemplatione delle cose più occulte, & diuine, che comprendono in se la uera Theologia) così, Aristotile, mosso da simigliante ragione, conoscendo essere duo
gradi

gradi differenti di felicità; una assai piu facile da conseguire, & piu commune la qual consiste in azioni di commerci, & traffichi humani, & civili propri della vita attiva; & l'altra piu difficile comunicata a pochi, come quella, che ha piu del diuino, & appartiene alla vita contemplatiua, uolle prima instituirci nella felicità attiva, & pascerci della cognitione di questa beatitudine, accomodandosi in questo alla nostra humanità; indi a poco a poco condurci a conoscere la suprema felicità, che è posta nel contemplare. Per questo, della virtù, & qualità buone, le quali possono hauer luogo in noi, prima ha parlato che si sia condotto a discorrere sopra la felicità contemplatiua. Della quale, nell'ultimo di questi libri morali, si riservò a trattare, non senza molto giudicio, oltre ad altre ragioni, per questa anchora; che, non potendo esser goduta la felicità contemplatiua, se non da chi sia ben regolato ne gl'affetti carnali, & dotato di tutti i buoni costumi (al che le sacre lettere anchor s'accordano) non era se non convenientissimo mandarle inanzi la cognitione di tutte quelle qualità de costumi, & virtù intellettive, che si ricercan per metter degnamente in atto la vera vita contemplatiua, alla qual si cerca, come ad ultimo, & miglior fine di condur l'huomo. Dunque sauissimo è stato il consiglio, & artificiosissimo il methodo osservato da questo grã filosofo, in trattare inanzi alla contemplatiua, della felicità accomodata alla vita attiva. Della quale, havendo nella sua definizione fatto palese, qualmente ella era fondata nell'opere virtuose; & essendo da quel ragionamento passato a dir delle virtù perfette, prima, che dell'imperfette, & prima di quelle che appartengono a i costumi nostri, che di quelle, che consistono nell'intelletto, conducendo finalmente i suoi discorsi alla consideratione della felicità contemplatiua, in questa pose, & concludè l'ultimo stato della nostra perfettione. Et conoscendo appresso la malitia, & fragilità humana quanto fosse ribelle all'opere virtuose, passò a trouare la necessità delle leggi, per cui mezzo sotto il freno della paura & delle pene, & sotto lo stimolo de premi & degli honori, deservimò, che si douesse instituire la città. Al ragionamento della quale, in questo modo, con marauigliosa arte peruenuto, preparato già il campo a libri della Politica, pose fine a discorsi delle virtù, & della felicità dell'huomo privato. Ma questo discorso, che insin qui da noi si è fatto, per discoprire in generale l'artificio seruato da Aristotile intorno l'ordine della filosofia pertinente a costumi, descendendo noi a cose piu particolari, si renderà tanto piu chiaro, & illustre. Si come, in questo, massimamente riluce la grande architettura dell'ingegno suo, col qual seppe con marauiglia addattare la materia al fine dell'opere, ch'esso componea: che, douendo parlar della felicità humana, & de costumi, & delle virtù, le quali sono cose proprie dell'huomo, accomodò i ragionamenti alla capacità de gli huomini atti però all'uso della ragione, con toccare i piu famosi pareri, così quelli de volgari, come quelli de piu nobili intelletti. Et questo, per fermare sotto il giudicio naturale de gli huomini, questa sua

dottrina, la quale, in questo modo, soauissimamente spiegata, viene ad hauer per suo principal stabilimento il parer de gli huomini buoni, & prudenti; tal che non è alcuno, il qual habbia intelletto regolato da retta ragione, che non sia per ricenerla, & approuarla per vera. Nel razionar poi dille virtù offerua lo stile da lui dimostrato ne primi sefti della fisica, cioè di parlar prima generalmente, et poi in particolare delle cose, che è quanto à dire, abbozzar prima la cognitione di quello, che cerchiamo di sapere, indi à parte à parte ripulirlo, et ispiegarlo; la qual via, si come à noi è naturale, così da questo gran Filosofo è stata osservata in tutto il corso della filosofia, & nell'altre opere sue. Onde in questi libri ragiona primamente delle virtù morali in generale, mostrando nel secondo libro, (dapoi hauer già parlato della felicità nel primo) da qual fonte, et da qual principio le virtù procedano dentro il nostro animo. Et ritrouando la virtù morale essere vñ habito generato nell'animo dall'uso osservato nel viuer nostro, il qual habito fondato nella forza dell'electione, cagione è di farci trouare la mediocrità, che consiste tra'l difetto, et l'eccesso delle passioni et attioni nostre, per consequente, scopre come la virtù morale è vna certa mediocrità, et sà palese i nomi delle virtù, et de i vitij contrari. Et essendo da lui già stato presupposto la virtù essere vñ habito electiuo, però entra nel terzo libro à parlare dello spontaneo, et non spontaneo, et dell'electione, mostrando quello che sieno: et ciò per stabilire, che l'opere fatte da noi secondo la retta ragione come, proprie nostre, ci fanno acquistar laude & bonore: Et per contrario le fatte sotto falsa ragione, ma col libero consentimento nostro, non per passione ò ignoranza alcuna, sono esse parimente all'huomo assegnate per attioni sue proprie, delle quali acquista meritamente biasmo, et castigo. Posti questi fondamenti, passa Aristotile nel terzo medesimo libro à parlar delle virtù morali in particolare; cominciando prima da quelle, che hanno maggior congiuntione con l'ordine della natura, si come è la fortezza, & la temperanza. Da poi, nel quarto libro discorre sopra l'altre virtù, le quali più dipendono dal consiglio humano, si come la liberalità, et la magnificenza, la magnanimità, & altre simili. Et dichiara quello che ciascuna di queste virtù sia osservando vñ tal ordine, prima di scoprire il proprio soggetto, nel qual: hà da impiegarsi ciascuna virtù, da poi il modo, nel quale ella si esercita con tutte le adherenti proprietà; mirando oltre à ciò sempre à pigliare della materia appropriata à ciascuna virtù, quella parte à punto, nella quale consiste difficoltà in esserquirila; ronciosia col'a che alla virtù, cosa degna per se di somma lode, non altro, che impresa di cose difficili et importanti conuiene. Egli poi nel Quinto libro separatamente tratta della giustizia, per esser questa virtù applicata all'huomo, con azgiunta della Republica, tal che l'huomo non può esser giusto senza hauer relatione à cittadini, in prode quali hanno da operar si gl'atti giusti. Et sopra questa materia varie, et belle difficoltà nascono pertinenti à i traffichi, & à commerci humani. Così, hauend

do nel Quinto libro dato compimento al trattato di tutte le virtù perfette morali, entra nel Sesto à parlar delle virtù intellettive, collegandole artificiosamente insieme tutte, così quelle, che sono proprie dell' intelletto dedicate al solo sapere, come quelle, che indirizzate sono ad alcuna estrinseca operatione, come è l' arte, et la prudenza vero perpendicolo, & regola di tutte le virtù dipendenti da i nostri costumi. Havendo finalmente trattato di tutte le virtù perfette, così morali, come intellettive, nel Settimo prende la materia di quelle qualità, che non sono ne perfette virtù, ne compiti virtù, si come è la continenza, l' incontinenza, la fermezza, & la mollezza d' animo; sopra le quali fa molte belle considerationi, per lo ritrovarsi massimamēte i più de gl' huomini involti tra queste buone, & mal' e qualità, in maniera che ben pochi si trovano intieri virtuosì, ne perfetti virtuosì. Et insieme, per esser queste qualità dedicate propriamēte all' atto del piacere, et dispiacere, aggiunge nell' istesso libro il ragionamento della voluptà, per farci conoscere, come ella è per se cosa buona, quando convenevolmente s' usi, si come per cōtrario, chi mal l' usa ne vien biasmato; et tali sono gl' incontinenti, et intemperati. Es per che l' amicitia non può stare senza qualche appoggio della virtù, & è pur cosa buona, et desiderabile haver de gl' amici, dell' amicitia appresso aggiunge duo bellissimi libri, L' Ottavo, e l' Nono: tirandoci per questa via à convenir seco agenzolmente, in quel che poi più apertamente ci mostra nella Politica; ciò è, che l' huomo è nato per vivere in compagnia d' altri huomini, essendo tutte le città vn' adunanza, et vna compagnia, et amicitia d' huomini, i quali partecipano insieme d' un' istesso publico bene. Ultimamente nel Decimo libro, per discoprire la vera et perfetta felicità con leggiadri discorsi tratta di nono, non senza gran mistero, della voluptà, per applicare alla perfetta felicità piacere corrispondente, et perfetto. Il che consiste nella contemplatione, senza dubbio; nella quale, più che in altra cosa, l' huomo s' assomiglia à Dio. Et à questo fine, per ciò conviene, che l' huomo tutti i suoi beni, et le operationi sue, et i suoi desiderij indirizzi per farci, il più che lecito gli sia, partecipe della contemplatione, et in quella riposarsi cō tutte le forze, à fine di godere tãto più della beatitudine conforme alla parte nostra principalissima, che è l' intelletto, col quale rappresentiamo l' imagine, et la similitudine di Dio.



Argomento del Primo Libro.



O Intendimento di Aristotile in questo Primo libro dell'Ethica, è d'insegnar quello, che sia la felicità, alla quale, in questa vita terrena l'huomo possa aspirare, secondo la via Civile, & indirizza il principal ragionamento alla vita attiuā, per esser piu commune a gli huomini, riferuandosi nel Decimo libro, à dire della beatitudine propria de contemplatiui. Et per che entrar in materia di tanta importanza, senza prima suegliar, & preparar l'intelletto dell'auditor all'intelligenza del soggetto, di cui si tratta, non conueniuā all'artificio, qual è solito d'usare questo Filosofo nell'altre sue compositioni, pero nella prefation del libro manda manzi diuerse belle considerationi, & presuppositi, quali seruon molto all'obietto principale della presente opera. Onde noi, per scoprir tanto meglio l'ordine & il progresso, che qui si serua, poi che la diuisione è vn'istrumento tanto celebrato, per esser molto utile così per manifestare le scienze, come anchora per conseruarle piu ageuolmente nella memoria, per tanto distingueremo questo libro in tre parti principali, et queste insieme partiremo in diuersi capi. Dunque della prima parte (la qual è maniera di proemio si mile à quelli che il medesimo autore manda inanzi ne principij della Retorica & Metaphisica, à fin di scoprir con certo general discorso l'inuaiamento, che s'ha da tenere nel trattar quelle dottrine) saranno sei capi. Nel primo de quali si presuppone, come l'huomo per instinto naturale appetisce, & procura vn sommo bene come vltimo suo fine. Nel secondo si mostra quālemente la consideratione di questo sommo bene appartiene al Filosofo Civile nominato altramente il Politico. Nel terzo si dichiara de gli huomini quali sieno non idonei v ditori di questa ciuile professione. Nel quarto s'insegna la maniera, che si ha da tenere per imparar questa filosofia morale, mostrandosi come queste cose humane s'hanno à trattare con modo facile, & probabile fondato nel retto giudicio dell'huomo prudente. Nel quinto capo si toccano diuersi pareri circa la felicità, che si ributtano come falsi. Nel sesto & ultimo capo si confuta l'opinione di Platone, la qual era, che si douesse trattare del sommo bene sotto l'idea seperata dalle nostre actioni. Nella seconda parte principale poi del libro (hauendogli l'autore scoperto il suo proponimento, & la strada ch'intende voler seguir in questa dottrina) entra poi secondo la norma del suo proprio giudicio à parlar della felicità humana, dicke faran no vndici capi. Nel primo li manda no auanti alcuni ben fondati presuppositi, da quali si raccoglie la definitione della felicità, la qual poi ne gli altri capi si va esaminando, & confirmando per vera con'probabili discorsi: Perche nel secondo capo si fa chiaro, che conuenientemente la felicità sia collocata nell'actioni, che sono i veri beni dell'animo nostro. Nel terzo, che il ben fare, e'l ben uiuere, & ogni nostro contento si riduce sotto la detta definitione. Nel quarto che i beni del corpo, & quelli di fortuna non s'hanno da escludere dalla felicità. Nel quinto, che la felicità, & prosperita non sono il medesimo. Nel sesto, che le disauenture mediocri non leuan la felicità, come le grandissime la possono sopire, & impedire. Nel settimo che i fanciulli, & le bestie non si possono propriamente dimandare felici, ne infelici. Nell'ottauo che ragioneuolmente la felicità è posta al loco di atto, & non di potenza. Nel nono che per lungo spazio, & in fino all'ultimo della vita di ciascuno s'ha da riguardare per hauer certezza della felicità d'alcuno. Nel decimo si dichiara quanto importano alla felicità, o infelicità de mor ti le cose deuiui loro attrinenti. Nell'undecimo, & vltimo capo si mostra come alla felicità così raro rara, & diuina, cōuiene propriamente il titolo d'honore, & nō quello della lode. Nella terza & ultima parte principale del libro Aristotile insegna, come al vero politico, ch'è quello, il quale studia d'ordinar le città sotto ottimo, & virtuoso fine appartiene il catico di parlar delle virtù humane, le quali parte sono morali, & parte intellettuali, in che terminādo il presente libro apre il cammino a ragionamenti de libriche seguono

DELLA

DELLA PARAFRASI DI,
M. ANTONIO SCAINO
NELL'ETHICA DI ARISTOTILE
A NICOMACHO LIBRO I.

*Che l'huomo per natural instinto appetisce per ultimo suo fine
vn sommo, & determinato bene.*

CAPITOLO I.



O SA certa è, che l'huomo in tutte le dottrine, & arti, & in ogni attione, & elettione procura sempre ottenere vn bene, al quale, come à fine suo, è inclinato, reputandolo à se stessò buono: si come il Logico insegna vna norma generale del discorso humano, per valersene nelle scienze particolari: et s'affattica per far la tela il tessitore: il Capitano combatte per amor della vittoria: & il mercante, per arricchire, s'appiglia ad vna vita trauagliosa. Però ben dissero gli antichi Sauì il bene esser quello, che è desiderato da tutte le cose. Perche, non è l'huomo solo quello, che habbia questo instinto naturale di desiderare certo proprio bene: ma in tutti gli altri animali anchora, & nelle piante, & in tutte l'altre cose inanimate, secondo che ciascuna partecipa dell'essere, è medesimamente inserito, da chi le diede l'essere, vn'appetito di conseruarsi, il piu che puo, nella sua natura, si come vediamo, che gli animali bruti mossi da loro appetiti, seguon le cose gioueuoli, & fugon le nociue. Et le piante nel buon terreno, piu volentieri, che nel cattiuo distendon le radici: & in fine gli Elementi con facilità inclinano alle proprie stanze, & fanno gran resistenza, per non esser cacciati fuori de lor confini naturali. Et come che poi varie sieno l'arti, & diuerse le scienze, & le elettioni, & negotiationi de gli huomini, di qui ancho varii, & diuersi fini si ritrouano, de quali alcuni s'muolgono nell'istessa operatione, qual è il filosofare, & altri se ne stanno con l'opera, che sopraggiunge dopò l'operare, la qual è sempre migliore dell'operatione, che precede, si come è la casa, che rimane dopo il fabricare. Ma per che'l ueder, che gli huomi

ni procurano vn fine per vn'altro fine, & questo, per un'altro, potria far parere; che'l progresso degli affari, & fini humani andasse crescendo in infinito, però è principalmente da stabilire; che si come si vede, che i fini di diuerse opere si riducon sotto di altra facultà, il cui fine è sempre piu eleggibile, come quello, al quale altri fini si sottopongono (si come per es- sempio l'arte del freniero si sottomette à quella di caualcare, & questa è ordinata alla militia, la quale riguarda la conseruation della Republica) cosi ancho sia vn sommo bene, & vltimo fine regolato dalla norma di una principalissima facultà, nella quale tutti gli altri fini s'impiegano, & si adempiono, & in cui il nostro appetito necessariamente s'hà da acquerare. Altrimenti ne seguirebbe, che in vano fosse impresso in noi quello instinto naturale, che ogn'una proua in se stesso di esser tirato verso di ottimo, & determinato fine; il che nò s'hà à dire, per esser contra l'ordine di natura il far cosa alcuna in danno.

• Che la consideratione del sommo bene, cosa molto vtile da saperse, appartiene al Filosofo Civile nominato il Politico.

CAPITOLO II.



RATTO questo presupposito, & volendo noi trattare del nostro sommo bene, diciamo primieramente, come questa consideratione sia molto vtile per auertire, & inanimar l'huomo ad indrizzare il corso della sua vita, & accomodarlo al fine del ben suo, à quella guisa, che'l balestriero conosciuto il bersaglio, nel qual habbia da faettare, in esso poi cerca inuestire il colpo. Diciamo appresso, che non può essere questa cōsideratione d'altra facultà, che della Politica architettonica, & principalissima consideratrice di tutti i fini humani, la quale, si come riguarda tutto quello, che conuiene alla Città, cosi di tutte le sciēze, & arti, & professioni, che hā no loco fra gli huomini piglia cura, & mette ordine in tutte loro, essendo intendimento di questa filosofia, la quale acconciamente si puo dire humana, di scoprire, & insegnar la strada di acquistare non solamente il bene, che rende beato un'huomo solo, cosa in uero molto preciosa, ma quello anchora d'una moltitudine, che viuà sotto le medesime leggi; il che è tanto piu bello, & piu diuino, quanto in piu i molti auanzan ad un solo. La onde anchora, la presente consideratione, che farà de i costumi, serue come principio della Republica ben instituita, hauēdosi qui à vedere; quali conditioni si ricerchino, per far l'huomo virtuoso, da che ne diueria poi il contemplar qual sorte d'huomini voglia hauer la Republica ordinata sotto ottimo fine.

Delli

Delli non idonei ascoltatori della scienza Civile.

CAPITOLO III.



A prima, ch'entriamo in questa impresa, alcune cose, che sono di molta importanza si mandaranno inanzi, per maggior lume della presente dottrina. Et prima è da sapere, che i giouanetti non sono atti uditori di questa scienza. Prima per non esser auezzi all'attioni, & à gouerni, de quali la Politica intende trattare, che già non è dubbio, che l'huomo non è buon giudice, ne uero conoscitore se non di quelle cose, delle quali è instrutto. Dapoi anchora, per che ordinariamente i giouani sono usi di uiuere secondo l'appetito carnale, & non secondo la ragione. Onde ancho non vi sono atti gl'huomini già maturi d'età, quelli dico, i quali sono auiluppati nel laccio delli affetti, si come sono gl'incontinenti, & tanto meno gl'intemperati. perche è mestiero hauer l'animo ben composto, à chi vuol veramente trar frutto di questa Filosofia, la qual ha per suo fine l'operar bene, & non solamente il sapere.

Della maniera, che s'hà da tenere per insegnare, & imparare la scienza Civile.

CAPITOLO IIII.



N'ALTRO auertimento è, che in questa facultà non s'hà da aspettare nell'insegnar lo stile usato in altre scienze piu stringate, & piu recondite; si come sono le matematiche, nelle quali i maestri & li scrittori sogliono adurre ragioni di tanta efficacia, che chi non è olinato, è sforzato à confessar per uero quello, ch'essi insegnano. Et pero questi tali anchora vanno molto ristretti ne i loro discorsi, & offeruan con gran religione certi loro termini scientiali, & di raro, ò non mai escon fuori delle ragioni necessarie. Qui all'incontro, non si potendo hauer ragioni dimostratiue, & necessarie, la presente dottrina si valerà delle probabili. Et per insinuare il vero nella niente delli idonei ascoltatori discorrerà per tutte l'apparentie, ne si obligara à quelle strette leggi, che si offeruano in altre scienze, douendosi qui proponer le cose in modo tale, che uengan facilmente intese, ciò è con parole chiare, & con periodi in qualunque modo distesi, senza punto attendere alla tanta strettezza de discorsi. Et à procedere in questa maniera è cagionata la Politica, dall'hauer fondata la dottrina sua, nel parer de gli huomini; ben però in quello de buoni, & prudenti. Onde non può metter mano à ragioni dimostratiue, ne staccarsi molto dalle opinioni comuni. Anzi che, per la gran uarieta, & inconstanza delle opinioni

opinioni, & uoleri humani, per li quali alcuni non appetiscon altro, che danari: altri sono in tutto dati à gli honori: altri à i piaceri del corpo, & altri seguono altri diletti, ne auiene, che le cose belle auertite, & offeruate ne buoni gouerni, per essere poco certe presso alla generalità de gli huomini, uengon stimate da alcuni solo institutioni fatte à nostro beneplacito, & non tali per sua natura, le quali nòdimeno sono naturalmente belle, & buone, & sole il certo ricetta della nostra uera contentezza. Et per tali saranno molto ben credute da gli huomini saggi, & buoni, & da se intendenti del uero; & di che ancho saranno capaci, & persuasibili quelli, i quali hanno l'animo ben disposto, per imparar da gli altri quello, che da lor stessi non fanno. Et quelli insieme con i primi saranno attissimi per formare una perfetta Republica. Si come per contrario, quelli, che non conoscon da se il uero bene, ne ancho si curano d'impararlo da altri, sono (si come disse Heliodo) inutili affatto: & però, come peste s'hanno à cacciar fuori delle buone Città. Però l'huomo, il qual si uoglia ben disciplinare in questa facoltà della Politica oltre alla buona dispositione, che conuien hauere uerso la uirtù, deue appresso usare certa discretionione, la qual non può stare totalmente senza qualche esperienza delle cose humane, nell'intendere le propositioni, & le sentenze, che qui saranno proposte, non le tirando à quel rigore, & stretta determinatione, che si ricerca in altre scienze, si come habbiamo già detto delle matematiche, per che le cose ancho contenute ne presenti discorsi, nò sempre, ma nel più s'hanno à uerificare. Et in somma, per principio di questa dottrina basterà hauer la cognitione, & la uerità dell'effetto, ciò è, sapere il quia, per conto delle considerationi, che qui si faranno, non essendo bisogno cercare altra cagione, & il perche di quello, che si proporrà per buono, & bello, secondo la norma, & giudicio dell'huomo prudente, bastando per ottenere la certezza della uerità di queste tre cose, che l'uditore s'acqueti al le semplici, & pure definitioni, che qui si daranno: le quali però senza alcun dubbio, faranno approuate per buone, & per uere da coloro che sieno ben disposti, & auezzati à uiuere uirtuosamente. Anzi che dall'ispeienza, & cognitione, che hanno gli huomini ben disposti uerso la uirtù, delle cose giuste, & honeste, & d'altro, che appartenga alla facoltà Politica, noi pigliaremo principio di cammar uerso quello, che cerchiamo di sapere, & di ridurre sotto quel Methodo, di cui è capace la filosofia Civile. Et questa sia à punto la strada da noi usitata di procedere dalle cose à noi più uicine, come più manifeste, anchor che posteriori sieno nella generatione per arriuar alla notizia de principii, li quali ci sono incogniti, per esser lontani dal nostro senso. Perche se bene nelle scienze si può ancho cominciare da principii, & da questi descendere alle cose inferiori, che loro conseguono

consequono; à noi nondimeno assai più piace l'altra uia, come quella, che è di cammino più facile, & più conforme alla. capacità nostra, & massimamente nel subbietto presente de nostri costumi, & della felicità nostra: onde da gli atti & da gli obietti propri humani, sotto la regola, & giudicio de buoni & prudenti huomini, caminaremo uerso la cognitione de principii, che souo gli habiti delle uirtù, & della felicità humana, la qual risulta dalle operationi de gli habiti uirtuosi, si come poi si farà chiaro.

Delle varie, & non vere opinioni circa la felicità humana.

CAPITOLO V.



A per tornare al sommo bene, che habbiamo supposto esser l'ultimo di tutti i beni à noi humanamente appropriati, diciamo più oltre, per introduzione delli seguenti ragionamèti, come appresso d'ogn'uno è nominato in un medesimo modo, cio è felicità, la qual poi in che cosa sia posta, n'è uariamente diuisato. Perche la gente bassa, & seruile (in cio pessiamente giudicando, & forsi ingannata dal ueder i grandi, & i potenti, per li più dati alle uoluptà, pensa consistere il sommo bene nella uita farda napale: à quali segue, che fra la uita loro, & quella delle bestie non sia alcuna differenza. Più tollerabile è l'opinione di quei Cittadini, i quali ripougon la felicità nell'honore. Ma ne ancho la intendon bene quelli tali; perche questo atto d'honore non è in potere di chi lo riceue, ma in arbitrio di quelli, che lo fanno: oltre che l'honore non è l'ultimo nostro fine, poi che molti lo procuran sol per parer huomini buoni, & ualorosi, sendo in uso, che à questi tali, si come conuiene, così anchora si faccian gli honori. Non è ancho da dire, che la felicità si ponga nella uirtù; perche molti hauendo l'animo ornato di belle qualità, posson lasciar di far opere uirtuose, ò per difetto de beni di fortuna, ò per infirmità, ò perche dormano, ò perche sieno grandemente oppressi dalle miserie humane. Souerchio è parlare di coloro, i quali pensano la felicità nostra consistere in acquisto di molti danari, essendo chiaro, che questo appetito, si come è uiolento, per caminar, sempre uerso infinito, & perciò noioso fine, & niente amico della natura, la qual molto si contenta d'hauer quello, che basti per la necessità della uita: così ancho induce l'huomo à far infinite frodi, & uiolentie, oltre che le ricchezze non per se sole, ma per dispensarle, & per ispenderle, & per conseguir altri fini, si uogliono ueramente procurare.

Che l'Idea

Che l'Idea, nel modo proposto da Platone, non è à proposito per trattar del sommo bene.

CAPITOLO VI



N qual cosa adunque diremo noi, che sia posta la felicità humana, se in alcuna delle cose dette non si troua? ò forse non è ella? Certo darsi la felicità dell'huomo, & in che consista noi andremo poi scoprendo, se prima haueremo auerito, che Platone, il qual pose l'Idea, & un ritratto separato di molte cose, che habbiamo qua giu in terra, ha medesimamente posto l'Idea del sommo bene separato dalle nostre operationi; la qual Idea per dar loco alla uerita, à che siamo più tenuti massime come filosofi, che di cōpiacer à qual si uoglia amico) nō si puo sostener per cosa uera, si come in altri prōponimenti di filosofia piu alta, si è dimostro con molte ragioni; oltre che quando ben ella si trouasse, non però seruirebbe punto al nostro proposito, il qual è di trouar la certezza di quel sommo bene, che in questa uita terrena da noi si può naturalmente procurare, & ottēere. Et se pur ad alcuno parebbe, che la notizia di questo essemplare posto da Platone potesse giouarci, per renderci piu cāpaci à intendere il nostro particolar bene, all'incontro diremo, che tant'altre arti, & scienze indrizzate à certi lor beni si sono pur ordinate, & ridutte à buon termine, senza dare una minima opera all'Idea. Et nō è già uerisimile, che tanti huomini, per tanti secoli si sieno ingānati, in tralasciar l'Idea, s'era cosa, che giouasse per compor l'arti, & lo scienze, in che hāno posto mano. Oltre à che non si può ancho mostrar alcun certo giouamento, che attechì questa Idea à gli huomini; perche altro è considerarle cose in uniuersale, & in astratto, come l'Idea richiede, & altro metter mano all'operationi particolari, come sogliano far tutte l'arti, & prōfessioni, che hanno per soggetto loro qualche fine. Però uediamo, che 'l Medico non procura altra sanità, che quella, che fa in proposito dell'infirmo, che ha sotto la sua cura; ne il capitano mira ad altra vittoria, che à quella, che uoria ottenere, contra de nemici ordinati con tanto essercito, & accampati in tal, ò tal loco; & così nel resto dell'attioni humane. Per il che, lasciando da parte questa Idea, considereremo quella felicità, che da noi, qua giu in terra, si può maneggiare con fatti, & con parole.



Alcuni

Alcuni presupposti, da quali si raccoglie la definizione della felicità humana.

CAPITOLO VII.



ORA, per saper quello che sia la nostra felicità, mandaremo innanzi alcuni ueri, & certi presupposti, da quali la sua definizione raccoglieremo. Et prima diciamo; che, se ogni fine, che sia uero, & non apparente fine, è buono (si come già in fino da principio è stato presupposto) conuiene, che ottimo, & perfettissimo fine sia quello, il qual sia dotato di queste tre importati conditioni. L'una è, che sia cotal fine, che per se stesso, & non per altro rispetto, & sempre, & non per qualche tempo sia desiderabile, & eleggibile in modo tale, che l'altre cose, & gli altri fini, per cagione di tal fine, si cerchino, & procurino: la seconda conditione è, che, si come questo fine è cosa perfetta, così ancho deu'essere (benche solo fosse) così sufficiente, & colmo di bene, che renda la uita dell'huomo desiderabile, & eleggibile per se stessa, senza hauer bisogno d'altra cosa. Essendo però conueniente, che l'huomo, si come ha da far uita non già solitaria, ma in compagnia d'altri, così anchora (infin però ad un certo segno) soggiaccia à gli interessi de padri, & de figlioli, & d'altri parèti, & de gli amici, & in fine di quella città, della qual è membro: si che per essere còpitamente felice, deue hauer sufficienza tale, che possa sodisfar à tutti questi rispetti, si come il decoro, & l'honesto ricerca. Et questo diciamo, per esser nostro proponimento trouar, & disegnar la felicità dell' huomo ciuile; si come parimète l'huomo è nato animal communicatio, & atto alla cittadinanza, si come poi in altri piu opportuni ragionamenti si farà chiaro. La terza, & ultima conditione appropriata all'ottimo, & ultimo fine di tutti i fini è, ch'egli sia tale, che, perche molte & diuerse cose uengon stimate buone, (essendo buoni i beni dell'animo, quelli del corpo, & quelli della fortuna) non accòpagnato da qualche altro bene, non resti però di non esser per se solo, eleggibile & desideratissimo: non essendo poi ancho inconueniente, che aggiunto a lui qualche altro bene, cresca maggiormente di perfettione. Hora, queste così rare, & tanto priuilegiate conditioni, parmi d'indouinare, ch'ogn' huomo di sano intelletto sia per accòsentir in approuarle per proprie della nostra felicità: come quella, che è fine sufficiente, & bastevole da se solo, & ultimo termine, in cui s'include tutto quello, che noi uorremmo, ouero potremmo fare. La felicità adunque farà quel bene, il qual sempre, & per se stesso è desiderato & per cui gli altri fini si procurano: si com'è chiaro che noi desideramo la sanità, & honori, & ricchezze, & hauer buon' intelletto, et ogni'altra cosa buona, non per altro, che per essere contenti, & felici. Appresso la felicità sia quella

sia quella, la qual rēde l'huomo sufficiente à menar uita bramata, senza huo po hauer di altra cosa; perche chi è felice, come potrà essere bisognoso di cosa alcuna per uiuer in quel modo, che conuiene? Finalmente la felicità posta in paragone di qual si uoglia altro bene, per se sola, sarà eleggibile, & desideratissima sopra tutte l'altre cose; la qual nondimeno, poi che in uari, & diuersi gradi si stende lo stato della felicità, non sarà inconueniente alcuno, che, accompagnata da qualche particolar bene, cresca anchora lo stato suo di perfettione. Volendo noi quindi inferire, che, se bene la felicità nostra è posta propriamēte nell'operationi uirtuose fatte secondo la debita pie nezza di perfettione, ella non dimeno, potendosi trouare & maggiore, & minore prosperità di beni corporali, & di quelli di fortuna, accompagnata da maggior abbondanza di cotai beni, potrà medesimamente esser maggiore, non lasciando però d'esser felicità, in qualunque sufficienza di uita uirtuosa ella si troui. Per il che, sarà uero questo primo presuppósito, che la felicità nostra è cosa ottima, & per se stessa eleggibile, & sola sopra tutte l'altre cose sufficientissima, per far satollo, & contento l'animo nostro. Secondariamente poi è da sapere, che il fine, & la perfettione, & la felicità dell'huomo s'ha da trouar fra l'attioni proprie dell'huomo, in quanto è huomo; si come medesimamente di tutte l'arti, & delle cose naturali il bello, il buono, & la perfettione si de osseruare nelle proprie ben fatte loro operationi: perche chiaro è, che la perfettione del freniero non consiste in altro, che in far bene i morsi, & la uirtu del cauallo in questo si considera, ch'egli corra bene. Et non è già da dire, che dell'huomo, come huomo, si come del pittore, del tefsitore, & de gli altri artefici, non sia una propria operatione, ma siamamēte uedendo noi in tutte le parti dell'huomo, si come nell'occhio, ne piedi, & nell'altre parti, certe proprie operationi, alle quali ciascuna parte è intenta per far l'officio à lei assegnato dalla natura. Però è da uedere quale sia la proptia, & natural operatione dell'huomo, perche da quello anchora noi uerremo à conoscere la felicità sua. Certo nō diremo, chell'operatione propria dell'huomo sia il uiuere, perche quello è archo comune alle piante, ne ancho il sentire, che si troua parimēte nel bue, & neli' altre bestie; onde resta, che propria operatione dell'huomo sia quella, ch'ei fa mediāte l'uso della ragione, la qual fra mortali nell'huomo solo si troua. Et puo procedere dall'huomo in duo modi: perche, oueramente l'huomo opera alcuna cosa prestando obediēza alla ragione, alla qual sottomette l'appetito, in che consiston tutte le uirtu morali, si come piu appieno si chiarirà poi, ouero essercita la sola, & semplice operatione della ragione, & dell'intelletto, si come quando discorre, ouero intēde alcuna cosa, da che ne deriuau le uirtu intellettue. Dunque, in queste operationi fatte dall'huomo, sotto regola della ragione doucrasfi, trouare la felicità sua. Terzo, non già

mai

mai diremo, che la felicità habbia luogo nell'huomo, quando ci fa solam-
te idoneo à far le dette operationi, ma quando le faccia attualmente; auen-
ga che l'atto, & non la potenza dia l'essere, & la perfettione alle cose.

Quarto, potendo l'huomo far operationi con la retta, & con la storta ra-
gione, certo la retta ragione, & non la storta sia quella, che ci douera far
consequire la uera felicità. Quinto, potendosi fare l'operationi in un certo
modo imperfetto, & anchora con la debita perfettione (si come sono alcuni
cantori che cantano, mà non esquisitamente bene, & altri sono buoni, &
eccellenti cantori) però la felicità, alla quale conuiene il titolo d'ottimo fine
doura esser posta in attioni fatte sommauente bene, il che è tanto, come
dire uirtuosamente, non uolendo la uirtu propriamente significar altro, che
l'istessa perfettione delle cose. Da queste propositioni si raccoglie, che il
bene dell'huomo consiste nell'attioni ben fatte dell'animo, che è quanto à
dire nell'attioni uirtuose. Et se fra l'attioni humane ne sia alcuna, ch'auan-
zi di eccellenza l'altre, in questa anchora principalmente s'haurà à riporre
la humana felicità; il che poi si mostrerà conuenire alla uita contemplatiua.
Finalmente, perche si comprenda chiaro, quando l'huomo sia nel uero sta-
to di felicità, & che operi bene non per una uolta, ma di suo uero costume,
& con giudicio intiero, però si ricerca, che sia peruenuto a gli anni capaci
del'uso di ragione, & che habbia tra corso un cōueniente spacio di uita
in far ationi uirtuose: auenga che a cosa tanto rara, & eccellente, quant'è la
felicità, il poco, & l'angusto, & l'imperfetto disconuenga, douendo appres-
so chi uol esser ueramente felice, continuare sino all'ultimo giorno di sua
uita, nelle medesime belle, & buone operationi. Onde, da tutti questi pre-
supposti raccogliendo uoi la definitione della felicità nostra, diremo, che
ella è il perfettissimo nostro fine, che consiste in operationi dell'anima, che
usa bene la ragione, fatte esquisitamente bene, o secondo la uirtù morale, oue
ro secondo la uita contemplatiua, in corso di lunga, & perfetta uita.

*Come con molta ragione, la felicità è stata principalmente
posta nelle belle operationi dell'animo.*

CAPITOLO VIII.



ORA, che habbiamo circonscriitto il sommo bene fra i pro-
prii termini suoi, come conuiene al'ordine della definitione, il
che è stato a punto un'abbozzar la cosa, in quel modo, che so-
ogliono i pittori, i quali disegnano prima di grosso le figure, che
dipingono, & poi distinguendole con diuersi lineamenti, & colori, cerca-
no d'illu strale, & condurle à perfettione, sarà officio nostro non in tutto
difficile da prestare, di tirar da questo capo un bel filo di molte, & uarie
considerazioni

considerationi, dalle quali si renderà illustre, & grande l'opera della filosofia civile; in quel modo, che è ancho auenuto di tant'altre arti, & scienze: le quali, hauendo già hauuto buon principio, si sono poi dilatate, crescendo alla debita perfezione, mediante l'industria di questo, & di quello; sendo sempre stato facile, & quasi alla mano d'ogni mediocre ingegno, l'aggiungere alle cose trouate, & massimamente in processo di tempo. Perche da una sufficiente, & ben tirata definitione di qualunque principal soggetto, non è dubbio cauarsi così gran prontezza da caminar inanzi, che non solo è facile poi à scorgete quante, & quali sieno le parti, & le proprietà annesse, ma anchora il trattarle degnamente, sotto la norma del methodo principiato; si come apparirà qui delle uirtù, & de uiti, & di tutti i beni così corporali, come esteriori, i quali commodamente si ridurranno in tessitura dell'opera presente, sotto la forma espressa della felicità nostra. Ondes, poi che la definitione della felicità è qui principio di tanta importanza, che si può dir, che corrisponda in uirtù ben alla meta dell'opera, douendosi da questo principio condur il resto del trattato alla sua perfezione, ogni ragion uuole, che cò sommo studio si cerchi di fare, che la detta definitione resti capita, & impressa, come principio notissimo, & indubitabile.

Il che però (si come già habbiamo auertito) non s'ha à tentare per quei modi stringati di sapere ammessi in altre facultà: nelle quali d'alcuna definitione si può render la cagione con altra definitione. Si come (per esemplo) dandosi la definitione dell'eclissi della luna, che sia la priuatione del lume di essa luna, si rende poi la cagione di questa definitione, la quale ha il luogo dello effetto, con un'altra definitione, che contiene il perche; con dire, che questo auiene per causa della terra posta in mezzo fra il sole, & la luna. Ma la definitione hora data della felicità è dichiarante solo lo effetto, cioè, che cosa noi intendiamo per la felicità; & non habbiamo altra definitione da mostrare per modo di causa, che ella sia uera. Ma con tutto ciò, diciamo, che, se ben ella contien l'effetto solo, s'ha però da presupporre per uera, come principio indubitabile, à cui molto bene acconsentiranno (& questo sia il principal fondamento della sua certezza) tutti gl'huomini da bene; cagionandosi, & approuandosi tal principio nella mète de buoni, dalla consuetudine della uita, si come altri principii, in altre facultà si prouano col mezzo de sensi, & altri per uia d'inductione. Ma si potrà pur ancho scoprire la definitione della felicità, star bene in quel modo, che si è proposta, discorrendo noi non solo per le cose, che uanno ordinatamente sotto la tessitura di questo principio; ma anchor in quelle, che possono parere più lontane; hauendo riguardo à quello, che hanno ragionato della nostra felicità gli antichi, così i saui, come i uolgari: & questo, per conuenir sempre il uero con il uero, si come la falsità si scopre ageuolmente

ageuolmente nella discordanza. Per il che primieramente si puo uedere, quanto bene corrisponda con la definitione data, la diuisione de' beni uscita da gl'antichi, fatta in tre maniere; cioe ne beni dell'animo, quali sono la sapienza, & la giustitia: in quelli del corpo, com'è la sanita, & la robustezza, & in quelli, che sono detti beni di fortuna, come sono gli honori, & le ricchezze; hauendo i filosofi antichi reputati i beni dell'animo per li ueri, & principali nostri beni; il che molto concorda con la definitione della felicità, per noi, collocata nelle attioni ben fatte dell'animo: le quali medesimamente, per il parer de gl'antichi, come quelle che hanno il loco del uero, & ultimo fine (sendo tutti gl'ornamēti, & le uirtù dell'animo destinate all'operare) conterranno in se la somma principale di tutti i nostri beni. Da che si comprende, come molto ragioneuolmenti nelle belle attioni dell'animo, & non in altro, che sia fuor di noi; si è collocata l'humana felicità, in quel modo che si è espresso nella sua definitione.

Che il ben fare, & il ben uiuere, il bello, & l'utile, & ogni contento humano si riduce sotto la definitione della felicità.

CAPITOLO IX.



MEDESIMAMENTE il ben fare, & il ben uiuere, che si suol tanto apprezzar da gli huomini, & tutto l'utile, & il bello, che si troua, & finalmente ogni contentezza appropriata all'huomo, si comprende nella detta definitione. Perche prima, senza dubbio, uiuono, & oprano bene quelli i quali secondo la retta ragione si reggono nelle loro attioni; il che habbiamo gia detto ricercarli nella felicità; Conseguentemente poi, hauendo il uirtuoso il uero gusto, & il retto giudicio delle cose humane, come quello, il quale si gouerna col timone della ragione in tutti gl'atti suoi, non potrà operar, se non quello, che sia ueramente utile, & bello. Onde la felicità, che è posta nell'operationi uirtuose, hauera sempre cōgiunto presso di se l'utile, & il bello, che si troua. Et finalmente, non potendosi dare la debita perfettione alle cose, se non da chi piglia diletto in operarle, però ne segue, che chi è felice, si come è tenuto a far l'attioni sue sommamente bene, così anchora uenga à godere vn sommo, & uero contento. Ne facia qui difficultà, che i cattiuu habbiano anchor i loro propri godimenti: Perche diciamo, che sono molto differenti i piaceri de buoni, & quelli de cattiuu; i quali dal rimordimento della coscienza mala agitati, non possono goder interamente di cosa alcuna: la onde i piaceri de gli huomini da bene sono compiti piaceri, come ueri, & sinceri, & non mescolati di

B

cosa.

cosa contraria. Da che si conclude, nella felicità contenersi tutto il bello, & l'utile, insieme con la giocondità, che humanamente si può desiderare, & ottenere: non hauendo già ella mai da se disgiunta alcuna delle dette cose; come pare, che uno soprastante all'oracolo di Appolline, in Delo, uollesse dar a intender alle genti, con una iscrizione affissa sopra la porta del Tempio, che dicea. In nessuna cosa si troua insieme il bello, l'utile, & il giocondo; ma bella si può dire la giustitia, utile la sanità, & dolce la possessione di quello che si hà desiderato; sentenza, la qual non hà luogo nella felicità, la qual è colma insieme d'ogni bene.

Come presso alle virtù dell'animo posse in opra, i beni anchora del corpo, & quelli di fortuna non si escludono dalla nostra felicità.

CAPITOLO X.



QUANTO le cose dette, tutto quello, che à gl'huomini (ò siano i saui, ò siano i uolgari) pare, che hauendolo, farianno felici, si riduce sotto la nostra definizione. Poi che prima, se alcuni, come furono li Stoici, hanno creduto la felicità star nelle uirtù morali, & nella prudenza, & nella sapienza, che sono beni dell'animo nostro, noi anchora in questi istessi beni l'habbiamo collocata, si come si è fatto chiaro per inanzi; non uolendo però noi, che la felicità consista in hauer solo le uirtù, si come altri hanno detto, ma nell'operationi fatte secondo gl'habiti uirtuosi: ricercandosi quindi l'operar bene, in quel modo, che fa mestiero nella giostra combattere ualorosamente, à chi uole riportar la corona & il premio, che sia proposto al uincitore. Et se poi la moltitudine, come quella, che è in tutto intenta alle commodità, & à i piaceri carnali, & lontana dalle belle actioni, che hanno in se difficoltà, & fatica, altro non par che procuri, per menar uita felice, che buona sanità, copia di ricchezze, numero de figlioli, & amici buoni, nobiltà, bellezza di corpo, honori, & altre cose tali, noi anchora ammettiamo nella nostra felicità tutti questi beni: auenga che noi non uogliamo, che, senza le ricchezze, si possa metter in atto la uirtù della liberalità, & molto manco quella della magnificenza, ne provvedere à gli urgenti bisogni de cittadini, ne inanimarli con doni all'offeranza delle leggi: si come ancho confessiamo, senza la sanità non potersi filosofare, ne senza la robustezza del corpo militare, & sottrarre à i grandi pericoli, per amore della patria; ne senza aiuto d'amici, ne senza gran potenza, dar capo alle grandi, & difficili imprese. Giouando appresso molto, per render l'huomo più amabile, & più stimato, la nobiltà, & la bellezza

bellezza corporale; perche quella è argomento della chiara uirtù de gl'antecessori nostri; & questa, oltre il decoro, & la giocondità che appare nell'aspetto dell'huomo bello, è ancho inditio, & incitamento da far credere, che l'animo, il quale sta nascosto dentro di un corpo così bello, sia nella beltà simile à quello, che si uede di fuori. Per il che noi non rifiutiamo questi beni del corpo, ne quelli estrinseci, che son chiamati beni di fortuna, anzi gli presupponiamo nel nostro huomo felice, reputandoli però beni instrumentali da essercitar, & metter in atto i beni dell'animo, ne quali consiste il principale, & proprio neruo della nostra felicità.

Come la prosperità non è una cosa istessa con la felicità, la qual, insieme appare, come sia in potere dell'huomo di acquistarla.

CAPITOLO XI.



ONSEGUENTEMENTE diciamo, che la felicità, & la prosperità, se bene hanno insieme qualche conuenienza, non sono però l'istesso, sì come altri hanno affermato. Per che si potria ben dire, che cosa tanto buona, & diuina, quanto è la felicità, da Dio uenga comunicata a quelli, in che si troua (di che hora non disputaremo, per non entrare nel uasto pelago della prouidenza diuina) ne meno staremo à discorrere, se la felicità s'acquilli per uso, ò per dottrina, ò in altro modo; ma diremo solamente che, essendo uero, sì come si dimostrara poi al proprio loco, che, per diuentar buoni, oltre alla buona dispositione naturale, ci arrechì grandissimo giouamento l'uso della buona uita, conuiene confessare, che cosa tanto bella, & diuina, quant'è la felicità, uenga in noi, per studio, & assuefattione, piu tosto che à caso, ò per temerità della fortuna: auenga che in questo modo stia meglio, che all'altro, & le cose naturali sogliano esser fatte dalla natura in bellissimo modo. Et con questa opinione, l'huomo si puo molto ben consolare, sapendo, che il principal fondamento della nostra felicità, consiste ne i beni dell'animo: Onde conuiene, che sia communicabile a gli huomini, a quelli almeno, che non nascono mostruosi; sì come ne appariscono alcuni così priui d'intelletto, che (à guisa di bestie) hanno bisogno di essere gouernati da altri: Hora, eccettuando questi soli così malamente nati, gl'altri tutti sono capaci della felicità: essendo in arbitrio d'ogn'uno di usar bene il bel don della mente, che possede; sì che chiunque è ben regolato nell'uso della ragione, anchor che non fosse ne molto gagliardo di corpo, ne abondante di ricchezze, può però giungere al termine, & al possesso della felicità; purché studi & s'assi-

fatichi, in far opere conuenienti a uirtuoso. Perche se non potrà metter mano alle piu belle imprese, basterà che habbia la sufficienza della uita, & che operi uirtuosamente, in quel modo, che comporta il suo stato. In questo modo anchora uiene la felicità ad essere assai stabile, sendo collocata, non già, ne uari successi dell'inconstante fortuna, ma nelle nostre proprie operationi; le quali presso di noi sogliono hauer piede piu fermo delle scienze, come quelle, che ci possono ufcir di memoria per uari accidenti; la onde uiuere non possiamo senza far cosa, che sia o lodeuole, o degna di biasmo; Et per questo gli habiti delle uirtù, & de i uiti, quanto piu si ua inanti con gl'anni, tantopiu si fanno stabili, & diuengono presso di noi, come immortali.

Che le disgratie mediocri non tolgono la felicità, si come le grandissime la impediscono.

CAPITOLO XII.



A PERCHE accadono anchora, nella uita humana, molte cose contrarie, che noi abhorrimo, & fugimo, quanto piu è possibile, si come sono l'infirmità, & le persecutioni che ci trauagliano, o nell'honore, o nella uita, o nelle facultà, priuationi d'amici, & de figlioli, povertà, ignobilità, difformità di corpo, & altre cose tali, che noi molto hauemo in odio, si come grandemente apprezzamo le loro contrarie; però è da sapere, che, se bē queste cose cattive possono allentar, & imminuire, & rendere in un certo modo, mengioconda, & men bella la felicità nostra; si come all'incontro, le cose contrarie l'aumentano, & rendono piu cara, & piu speciosa, non dimeno, essendo la uirtù dell'animo la padrona principale della nostra felicità, non già mai chi è felice, diuentera infelice per questi accidenti contrari, pur che non faccia opere brutte, & uitiose. Anzi che, nelle aduersità risplenderà tanto piu la uirtù sua, non restando di operare bene, secondo che comportaranno le sue facultà in quel modo, che il buo capitano non manca di far ben l'officio suo, conforme alla qualità delle forze, & esercito che tiene. Et però l'huomo costante nelle uirtù, è di mandato quadrato, à simiglianza de corpi cubi tetragoni, che costano di sei superficie; che, si come questi dando in terra si fermano da ogni parte, come si uede del dado, così il uirtuoso riman saldo, & immobile ad ogni contrario colpo di fortuna. Ma è ben uero, che se le sciagure fossero tante, & tali, quante & quali scriuono alcuni esser auenute à Priamo re di Troia, che l'huomo soffogato dalla moltitudine di tanti trauagli, & impedito in questo

questo modo dall'operare (humanamente parlando) non potrà ueramente esser detto felice; ma non diuenterà ancho infelice, pur che non faccia opere brutte: & da un tale stato, non può l'huomo rimettersi nella primiera beatitudine, se non con lunghezza di tempo; & cop dar speditione à molte belle imprese. Ma per chiarir meglio questo passo, è da sapere, come la felicità nostra è uaria, & diuisibile, come quella, che può essere & medioere, & amplissima, secondo i diuersi gradi, ne quali sia posseduta. Et amplissima s'intende essere la felicità, quando in alcuno, presso all'eccellenti qualità dell'animo, si trouano anchora larghissimi beni del corpo, & di fortuna, con tutti gli adherenti, che all'huomo possono appartenere, per farlo crescere in prosperità; dallaquale s'auiene, ch'ei declini, uerrà insieme à farsi minore la felicità sua, non restando però di essere felice, pur che continui in operare uirtuosamente & non gli manchi almeno la sufficienza della uita, che si ricerca per operare quello, che conuiene. Medioere felicità poi sarà quella di coloro, i quali non possedono i beni esteriori così amplamente, ne così prosperi hanno i successi delle loro attioni; pur uiuon bene, passando la uita con honorate operationi, il che; poi che può uariare in molti modi, però, la felicità nostra, non starà ferma in un certo terminine, ma hauerà in se latitudine, per laquale può essere, & maggiore, & minore.

Per qual ragione i fanciulli, & le bestie non s'hanno a dimandar propriamente felici, ne infelici. Cap. XIII.



ORA uediamo (il che sarà ancho molto appropriato per stabilire tanto meglio la definitione della felicità) onde sia stato introdotto, che uengan detti felici quelli huomini soli, i quali uiuono secondo gli ordini, & le leggi del uero politico, & infelici quelli, che fanno il contrario, con usar male la ragione; & che poi le bestie, & i fanciulli non soghiano dimandar si ne felici, ne infelici, saluo che talhor, qualche giouanetto, dalla speranza di lui conceputa, & dalla sua buona Indole, uerrà detto felice. Diciamo, come questa institutione è molto ragioneuole; perche, essendo mellicero, à chi pretende d'hauer la felicità, di operar bene, secondo il buon'uso della ragione, però le bestie, & i fanciulli, che mancano di cotali atti ragioneuoli, non si possano propriamente dimandar felici, ne infelici; Essendo uerissimo, che la felicità è cosa propria di Dio; a cui, si come ueramente niuna cosa non dotata dell'uso di ragione si assomiglia, così anchora non conuiene, che chi non è in fatti ragioneuole, sia nominato partecipe di felicità, laquale, da questo particolar uso, si può ancho comprendere, co-

me molto conuenientemente l'habbiamo collocata nell'operationi fatte secondo l'uso della retta ragione.

*Per qual cagione la felicità sia posta ne gl'atti, & non nella
potenza. Cap. XIII.*



DI MOSTRIAMO anchora, come molto conuenientemente si sia da noi posto la felicità in attioni essercitate. Questo adunque: perche, se bene è bella, & buona cosa hauer l'animo ornato delle belle, & lodare uirtù, è però meglio, & senza paragone, uia più bello assai, il far bene quelle attioni, alle quali, le uirtù dell'animo, insieme con gli altri beni esterni sono indirizzate; Però mentre l'huomo dorme, o in altra maniera è ocioso, non può cogliere il uero frutto, & godimento della felicità, per laqual bisogna operare, & faticare, niente meno, di quello, che sia mestiero di correre, a chi uol hauere il palio, & di combattere, a chi ha in animo di riportar il premio della uittoria.

*Per qual causa si ricerca un spacio lungo, & l'ultimo termine della uita, per
hauer la certezza della felicità nostra. Cap. XV.*



E STATA anchora molto ragioneuolmente rinchiusa la felicità in un spacio di uita lunga, & perfetta: perche, in un'atto solo non può esser posta, si come una rondine non fa primauera, ma è necessario, ch'ella si manifesti, per uia di molte, & ordinarie operationi: talche l'huomo uiua un'honesto spacio di tempo, & continui nelle medesime attioni, & finisca la uita con uniforme, & proportionato tenore. Ma questo luogo ricerca, che si consideri, in qual termine di uita si chiuda la felicità dell'huomo. Forse è in quel tempo, nel quale sarà uenuta a fine la uita? Si come pare, che dicesse Solone a Creso Re de Lidi, che niuno, inanti al morire, poteva esser detto felice? oh non è questo fuor d'ogni ragione, che la felicità, si ponga nella morte? hauendo noi già stabilito, ch'ella consiste nelle belle operationi della uita? Ma forse Solone non disse quella bella sentenza, perche Annasse, che, dal morire, ne diuenisse l'huom beato; ma uolle inferire, che, per hauer certezza della felicità d'alcuno, bisognaua aspettare infino all'ultimo giorno di sua uita; & questo, per esser noi sottoposti a infinite mutationi, per i molti cali, & diuersi infortuni, che ci possono incotrare. Però molto ragioneuolmente nella definitione della felicità, si è presuppuesto l'ultimo termine di uita, che sia perfetta, secondo lo spacio di molti anni.

Que-

Quello, che importino a morti gli honori, o dishonori fatti loro, & le fortune de parenti, & de gli amici. Cap. XVI.

MA, contra di ciò, che si è detto pur hora, sorge un dubbio degno di consideratione: perche, non è da dire, che, dopo morte, all'huomo non appartenga qualche bene, ò male, o sia per l'honore, o dishonore, che a lui sia fatto, o sia per le felici, o infelici auenture, ch'auengano a parèti, o altri cari amici; da che ne deriua, che ancho, dopò morte, la felicità goduta in uita, si uen ga ad alterare. Dall'altro canto, par cosa molto strana, a uolere, che chi è sta to felice in uita, si tramuti, dopo morte, a guisa di Chamaleonte in varie forme di felicità, & infelicità; hora perche un parente sia scelerato, hora perche un'altro sia giusto, & perche a questo accada buona fortuna, & a quello ria. Per il che, uolendo noi mantenere gli officii conuenienti all'ami citia, & parentela humana, & consentire in questo, con la cōmune opinio ne de gl'huomini, debbiamo dire; che al morto, in qualche modo, appa renta lo stato de suoi congiunti, & parimente l'honore, e dishonore, che a lui sia fatto: Si che non i uiui solamente, ma i morti anchora hanno che fa re in queste cose. Ma è da ueder prima la differenza, che in questo si tro ua fra i uiui, & i morti: & dappoi si chiarirà quello, che importino questi ta li accidèti, per la felicità, & infelicità dell'huomo. Diciamo adunque, come la prosperità, & auersità de gli amici & de parenti appartengano al morto, in quel modo, che toccano a un uiuo, che non le senta; che per dirla, è gran diuersità, a riferir queste cose a i uiui, ouero a morti: perche, è maggior dif ferenza, questa, che non è, che, nelle Tragedie si presuppongano, inanzi al rappresentar della fauola, alcune cose empie, & crudeli; si come nell'Edi po si presuppone; che Edipo, non sapèdo, habbia ammazzato suo padre, & si sia giaciuto con la madre: o pure, che le medesime cose empie, & cru deli sieno rappresentate nella Tragedia: si come, nel medesimo Edipo, uien rappresentato Edipo, il quale à uedutosi de suoi errori, per rabbia, & per di speratione si caua gli occhi; & la madre Iocasta, la quale s'impicca per la gola. Perche non è dubbio, li spettatori commouersi grandemente dalle cose atroci, cō certa energia rappresentate inanti a loro da gl'Istrioni; si co me poco, o niente, da quelle, che si presuppongono, & non sono in atto rap presentate uengon cōmossi. Ma però nelle tragedie tanto sono finte le co se presupposte, quanto le rappresentate; & così queste, come quelle appor tano qualche alteratione all'animo de spettatori. La onde la fortuna buo na, o ria de cari amici, & parenti, apporta all'huomo uiuo, che la uede, & sente, o godimento, o risentimento attuale, per conto di cosa, che in fatti

gli tocca & preme nell'intimo del core. Però se il morto è piu lontano, per cagion di tal interesse, dal uiuo, che non è la cosa atroce presupposta, dalla rappresentata nella Tragedia; certo, douemo dire, che in quelle cose di quà, il morto non ha chie fare, se non in quel modo, che alcuno, trouandosi in parte lontana dalla sua patria, occorrendo, che qualche suo figliuolo diuentasse infame, con tutto che, per non ne hauer egli notitia, non ne sentisse dispiacere, nondimeno riceuerebbe non so che di grauame, che lo dishonorarebbe presso l'opinione de gli huomini; parendo a gli altri ueri spettatori di queste cose, che il padre assente, o uogliamo dire il morto, haurebbe piu compita felicità, se il figliuolo lo imitasse nelle uirtù, & nella buona fama: perche di queste cose di quà, non è da dubitare, che i morti non hanno alcun uero sentimento: ma tutti questi rispetti, o di honore, o di dishonore, che si faccia a morti, o della buona fortuna, o cattiuu, che auenga a gli amici, & a parenti loro, consistono nella sola opinione de uiui, presso de quali è anchor uiua la memoria de i morti, per laquale stimano le cose attenenti a morti, in quel modo, che a i medesimi già uiui appartenueuano. Onde ancho, in questo rispetto de morti, s'ha da tener conto delle prosperità, & auersità de congiunti, per infino ad un certo termine; cioè, mentre che è fresca la memoria de morti; & non s'ha uera già a stendere la consideratione della felicità dell'huomo, secondo la infinita successione de posteri: Ne ancho tutte le cose prospere, o auerse de uiui, s'hanno a mettere a conto, & in consideratione delle cose attenenti a morti, ma quelle sole, che sono di notabile importanza. Parimente de ueri amici, & non di qualunque conosciuto dal morto, ne d'ogni parente lontano, ma delli propinqui soli, & de cari, s'haurà a far stima, per lo computo totale della felicità de morti. Hora, che habbiam ueduto, quanto appartengano a morti le cose de uiui, soggiungiamo breuemente come, a niuno, ilqual habbia trapassata la uita sua felicemēte, potrà leuarsi giamai di non essere stato felice, per qualunque accidente di miseria, cho occorra a suoi piu cari amici, o parenti, o per dishonore, che a lui sia fatto: si come anchora, chi sarà stato, in uita, infelice, non potrà, per la prosperità, o belle attioni de suoi piu cari congiunti, ne per qual si uoglia grande honore, che fatto gli fosse, esser riuocato in stato di noua felicità: laqual ueramente dipende dalle sole, & proprie operationi di ciascuno: & di questi accidenti della buona fortuna, o cattiuu de' uiui, in relatione de morti, basti quello, che fin qui si è detto.

Che alla felicità conuiene il titolo di honore, come cosa migliore della lode.

Cap. XVII.



ORA, per non lasciar cosa, dalla quale si possa scoprire l'eccellenza della felicità, diciamo; ch'ella è cosa tanto rara, che a lei conuiene il titolo, non della lode, ma quello dell'honore, ch'è cosa molto piu pregiata della lode. Perche è da sapere, che le lodi, propriamente, si danno alle uirtù, lequali sono limitate, & ordinate a certe particolari operationi: Onde si lodano gli huomini forti, i temperati, i giusti, & i gagliardi, per rispetto de gli habiti, che hanno di poter operare diuerse cose buone; essendo poi cosa differete il lodar l'huomo dalle uirtù, & lodarlo dalle sue operationi; perche, per le uirtù si riceue la lode, detta da Greci *τιμωρε*: ma, per le belle fattioni, sono instituiti gli encomij, per liquali si celebrano gli egregij fatti: Onde ancho è cosa più bella l'encomio della lode; si come parimente l'operationi uirtuose, per esser in queste posto il fine ultimo de gli habiti nostri, auanzano le uirtù di perfettione, essendo piu bello assai il fare, che hauere solamente l'habito di poter far l'operationi, allequai gli habiti sono ordinati. Ma, se bella cosa è la lode, & belli sono gli encomij, piu bello poi, & uia piu degno assai è l'honore, il quale s'attribuisce a cose più rare, piu sacre, & piu diuine. Certo ridicolo sarebbe chiunque uolessè dar lode a i dei, come ch'essi fossero limitati a certe particolari operationi, & haueffero insieme bisogno di stimolo, per essere inanimati a far sempre uia piu belle operationi: perche cotai modi di lodare conuien usar uerso gli huomini; liquali, non potendo star sempre intenti all'operare, spesso intermettono le belle attioni; Et però è di melioro, che à loro si aggiungano tuttauia sproni a fianchi, per fargli caminar sempre uerso le belle imprese; & a questo fine le lodi, & gli encomij sono stati ritrouati. I dei godeno una uita tanto perfetta, & diuina, che rinchiudono in loro ogni perfettione, & non lascian giamai di fare le loro opere diuine. Però a i dei rendiamo commendatione di beatitudine, & di felicità, & come perfettissimi, che sono, gli honoriamo, & ruerimo: il che anchora costumamò di fare (ben però con modo molto più rimesso) uerso alcuni huomini, liquali, in paragon de gli altri, sono piu tosto diuini, che humani. Da che, per conseguente, diciamo, che alle cose ottime, & diuine conuiene il titolo della ruerenza, & dell'honore. Dunque fra queste sarà la felicità, cosa ottima sopra tutte l'altre, che noi possiamo desiderare, & possedere; laquale, essendo il fine ultimo di tutte l'altre cose, ragioneuolmente si può dire, che sia un principio diuino, per esser ella cagion finale di tutto il nostro stato. Questo conuiene anchora

chora con l'opinione di Eudosso, ilquale celebrando la uoluptà, come cosa ottima, & diuina, fra l'altre sue ragioni-allegaua, ch'ella era cosa non già soggetta alla lode, ma degna di maggior commendatione, & degna dell'istessa beatitudine. Et della felicità humana, in generale, tanto basti per adesso; che nel fine di questi dieci libri poi si considererà, oue sia posta maggior beatitudine, se nella uita attiuu, o nella contemplatiua.

Che il filosofo ciuile ha da parlare delle uirtù humane, lequali non stanno senza l'uso della ragione, & dell'intelletto, & sono di due sorti, cioè, & morali, & intellettive. Cap. XVII I. & ultimo.



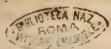
ORA, poi che si è fatto chiaro, che la felicità non si può ottenere senza le operationi uirtuose, uederemo conleguentemente quello, che sia la uirtù, & quante sorti di uirtù possano esser nell'huomo, per correr poi tanto piu sicuramete uerso la meta della nostra beatitudine; Et questa consideratione appartiene (si come è stato già detto da principio) a quel uero Politico, ilquale ha cura d'instituire gli huomini buoni, & di formare la Republica buona, & felice. Hora adunque, della uirtù propria dell'huomo douendo noi trattare, lasciaremos da parte le uirtù del corpo, & considereremo solamente quelle dell'anima; Intorno laquale farà bene, che facciamo prima una breue ricercata, per distinguere le facultà, & potenze sue; massimamente per saper poi dire, in qual potenza si pongano le uarie sorti di uirtù, che possono esser nell'huomo. Ne deue disdir a noi, iquali habbiamo intendimento di apportare, con la presente opra, rimedij salutari all'infirmità, che occupano l'anima, parlare della sua natura (ben però sobriamente, & con quella maggior semplicità, che dir si possa) poi che anchor i galanti medici si fan lecito; (& in questo pare, che uengan lodati) di trattare delle parti del corpo, & di tutto il corpo humano, qual hanno a cura di conseruar sano con la lor arte. Per ilche diciamo, dell'anima esser due parti principali, una irragioneuole, & l'altra ragioneuole; Et dell'irragioneuole, una uen'è in tutto incapace di ragione: & questa è la uegetale, per cui si nodrisce, & aumenta non solo ogni animale, ma anchor la pianta; Vn'altra è propria dell'animale, cioè la uita sensitiua, con laquale l'animale sente, & ha stimolo di concupiscenza, & d'ira; Et essendo questa parte dell'anima, per sua natura, priua di ragione, è però atta (ma nell'huomo solo) a obedire alla ragione. La ragioneuole poi è quella parte dell'anima, che dà l'esser proprio all'huomo; & questa è la potenza intellettiva, per cui l'huomo è atto a intendere, & a discorrere. Però lasciaremos da canto l'anima uegetale; perche, per questa, non è l'huomo atto a far quelle at-

tioni,

zioni, che soglion esser uirtuose, o uiziose, & per lequali l'huomo diuien ò felice, o infelice. Perche anzi questa facultà dell'anima uegetale, nel tempo del dormire, fa meglio l'officio suo di nodrire il corpo, che nel tempo della uigilia destinata all'attioni degne di lode; Onde n'è uscito quel pro- uerbio, che l'huomo felice è differente dall'infelice, nella metà della uita; & questo; perche, mentre si dorme, non è fra l'huomo uirtuoso, & il uizio- so differenza alcuna; se non è forse, che presso all'huomo felice si leuan sogni lieti, & tranquilli; la onde turbati, & molesti, & pauentosi sono quel- li de gl'huomini uiziofi. Quella parte poi dell'anima, laqual dà l'essere al- l'animale, se ben per se stessa, è irragioneuole; diciamo però, che presso dell'huomo è capace di ragione, in quanto che, inclinando l'appetito car- nale a qualche cosa non honesta, l'huomo può non seguir l'appetito, ma la ragione, & al giudicio di questa far insieme condescendere l'appetito sensuale; in modo che diremo, che l'appetito carnale è atto a adherire al- la ragione; non già a tal ragione, com'è quella delle scienze di Matematica, oue l'intelletto dell'huomo è sforzato d'acconsentir alle dimostrationsi; ma a ragion simile a quella, laquale, non per forza, ma per uia di persua- sione induce l'huomo a consentire a suoi ricordi, sì come sono le ripren- sioni de Padri uerso de figlioli, le preghiere de supplicanti, & in somma i buon discorsi di quelli, che ci persuadeno il nostro bene, essendo in arbi- trario nostro di adherire, & di discostarci anchora da i precetti della ragio- ne. Di che essempio ne sia l'incontinente, & il continente; perche ad am- bedue la ragione ricorda quello, che sia bene; & nondimeno l'inconti- nente vinto dall'appetito carnale, non obedisce alla ragione, come fa il continente; ilquale, se ben l'appetito sensuale lo stimola in altra parte, egli però combattendo, al fin s'accosta al consiglio della ragione. Ma è però da sapere, che nel continente, la ragion non è ferma, in quel modo, che si troua ne gli huomini già abituati in fare le cose belle, con sottomettere prontamente alla ragione gli appetiti sensuali; Et doue si troua questa perfettione, quiui sono anchora le uirtù dell'animo perfette, lequali sono dette uirtù morali, o uogliam dire uirtù de costumi; qual è la fortezza, & la liberalità, & l'altre, che parte dipendono dalla concupiscenza, & dal- l'ira, & parte sono regolate dalla norma della ragione, per l'obedienza, che presta l'huomo a suoi discorsi, tirando insieme gh'appetiti carnali, sotto'l dominio della uolontà ragioneuole. Sono poi alcune altre uirtù proprie dell'anima ragioneuole, che stanno nel solo uso dell'intelletto, & della ra- gione; Onde sono dette uirtù intellettive; sì come la prudenza, l'intelligen- za, la sapienza, & altre simili. Dunque di queste due sorti di uirtù, prima si tratterà, & da poi si parlerà della continenza, & incontinenza, & in fine dell'amicitia, & della uoluptà, & della felicità contemplatiua.

Il fine del primo libro.

Argo.



*Argomento del secondo libro dell' Eticha
di Aristotile à Nicómacho.*

IN QUESTO secondo libro, nel qual, è intendimento di Aristotile, parlar ingenerale delle virtù morali, sono due parti principali. La prima contiene tre auertimenti vtili per dispor l'huomo a ben operare, & per renderlo insieme piu atto all' intelligenza di questa dottrina; Onde, si come sono tre gli auertimenti, così saranno anchora tre capi di questa parte. Nel primo si presuppone, & si fa chiaro. come le virtù intellettive propriamente s'acquistano per dottrina; & le morali dall'uso, le quali non sono infuse in noi, da natura; quantunque ella ci possa inclinare piu, e meno verso il bene, o'l male: Ilche serue molto, per far, che l'huomo attenda à se stesso, in auezzarsi bene circa l'attioni, & passioni humane. Il secondo auertimento, il qual si tratta nel secondo capo, consiste in dichiarar, da quali attioni si generino gli habiti buoni, & da quali si facciano cattiu; mostrandosi, che l'attioni, che camminan verso il mezo, producon le virtù, si come l'altre, che mancano da questa via, sono cagioni de vitiij. Il terzo, & vltimo capo contiene vna regola per discernere, quando l'huomo sia in strada di diuentar virtuoso, oueramente vizioso; la qual regola consiste in osseruar, & vedere, di quei cose ciascuno si compiacce, o s'attristi facendole, o essendo impedito di farle. Nella seconda parte principale poi del libro si parla della virtù morale: doue, in un capo di questo ragionamento, per mezo di certi presupposti, si mostra, che la virtù è il uero bene dell'anima nostra, & dassi di lei una general definitione; in un'altro capo, che sia il secondo, si stende l'autore in far chiaro, come tutte le virtù morali (le quali ua scoprendo, con far palesi i nomi loro) consistono in una mediocrità posta fra due estremi iuuiosi. Nel terzo capo si dichiara, come questi estremi viciosi son differenti dal mezo, se non egualmente apunto, almen tanto, che ambedue sono vitiij contrari della virtù. In fine poi, nell'ultimo capo del libro, si ricorda quello, che l'huomo deue fare, & osseruare, per accertar quella mediocrità, nella quale è posta la virtù.

DELLA PARAFRASI DI M. ANTONIO SCAINO NELL'ETHICA DI ARISTOTILE A NICOMACHO LIBRO II.

*Che le virtù intellettive s'acquistano per via di dottrina, & le
moralì dell'uso, non essendo in noi infuse da natura.*

CAPITOLO I



ESSENDO due sorti di uirtù, si come habbiamo già detto nel fine dell'altro libro, le quali nell' huomo possono albergare; cioè è quelle de costumi, & l'altre, che sono proprie dell'intelletto, prima che entriamo à ragionar di loro, s'hanno à presupporre alcune cose, che ci saranno di gran giouamento, massimamente per rispetto delli costumi nostri, à quali appartiene la maggiore, & la primera parte de presenti discorsi. Et prima è da sapere, che le uirtù intellettive sono differenti in questo dalle morali, che l'intellettive, & per generarsi, & per crescer nell'huomo (almeno la maggior parte di loro) dipendono da dottrina, che s'impara: Onde per acquistarle fa bisogno di un lungo tempo, & di molta isperienza: Ma le uirtù de costumi, dall'uso, si come anchò il nome suona, uengono in noi, & non deriuano già dalla natura, si come altri potrian pensare. Et che così sia, consideresi; che se cose naturali sono assegnate à certo essere, nel qual sempre si mantengono; si come il fasso inclina sempre uerso la terra, & all'insù non andrà mai di sua natura; ma nelle uirtù morali accade all'huomo piegare, & uerso il buon'habito, & uerso il cattiuo; & che hauendo la natura inclinata à qualche uitio, egli con auezzarsi altrimenti si riduca all'habito contrario, che sia quello della uirtù; come auenne di Socrate, il qual era di natura inclinatissimo alla libidine, & con la contraria assuefattione riuscì huomo temperatissimo. Di più, nelle cose naturali precede sempre la potenza, & poi ne uengono gli effetti, si come prima ci ricerca la potenza uisua, & da poi si ha à uedere; ma nelle uirtù morali è tutto il contrario; perche inanzi, che noi conseguiamo il modo, & l'astutudine

l'attitudine di far attioni (diciamo per effempio) della liberalità, conuien auezzarci prima in molti atti liberali; sì che, dal donar le cose nostre, acquistiam finalmente un tal habito, che da noi habbian dapoi à procedere attioni perfettamente liberali: dal che molto ben si conchiude, le uirtù morali, non esser in noi infuse da natura. Non però si toglie, che in noi non sia certa potenza naturale di farci uirtuosi, anzi la concediamo. Et per questo, alcuni huomini hanno maggior obbligo alla natura de gli altri, per esser nati ben disposti ad'acquistar facilmente gli habiti uirtuosi: ma per esser in fatti bene costumato, conuien, che l'huomo s'auizzi à buone operationi. Ma dirà alcuno, como può essere, che l'huomo faccia atti di liberalità, o d'altra uirtù prima ch'egli sia liberale, o altrimenti uirtuoso? conciosia che questo par fuori di ragione; come se si uollesse dire, ch'uno potesse trattar punti di grammatica, senza essere grammatico? Alla qual difficoltà si risponde, che, sì come alcuno senza possedere l'arte di grammatica, à caso, puo dir qualche cosa da grammatico, & un'ignorante di suonar la cetra, puo talhor à forte in toccar le corde, far qualche bona consonanza; così può essere, che l'huomo non anchor habituato nella liberalità, faccia qualche atto conforme à questa uirtù, & non fara per questo liberale; massimamente che, per possedere qual si uoglia uirtù morale, non basta far attioni, che appariscan conformi alla uirtù (come pare che per essere buon artefice basti far ben l'opere in quel modo, che l'arte ricerca) che conuiene appresso farle con elettione, & per proprio amore della uirtù, e che l'huomo sia sermo, & costante in operarle. Però farà conclusione stabile, & ferma, che, secondo le qualità delle operationi, alle quai l'huomo s'auizza, s'acquistano anchora le uirtù, oueramente i uitij: & ch'è coloro, i quali, conoscendo questo grande, & importantissimo principio, non si uogliono essercitar nelle buone attioni, sono simili ad un'infermo, il qual ascolti il medico, & poi faccia ogni cosa à suo modo, sì che non è inarauiglia, se questo tale poi non riceue la salute.



*Che dall' attioni inclinanti uerso il mezo si generano gli habiti uirtuosi,
si come i uitiosi da quelle, che esconsuori della mediocrità.*

CAPITOLO II.



ONSEGUEMENTE, poi che per fine è qui proposto il fare, & non il sapere solo, sarà molto à proposito auertire (anchor che difficil sia in questa materia delle nostre attioni accertar regola ferma, per la tanta uarietà de tempi, luoghi, & conditioni di persone, con le quali accade cotratitare) in qual modo l'operationi nostre s'hanno à fare, per produr in noi habiti buoni: poi che già si è presupposto, che si creano in noi habiti conformi à quell'attioni, nelle quali s'auzzamo. Dunque primeramente si ha da presupporre, che l'operationi che uogliono produr, habiti buoni, deuan esser fatte secondo il discorso della retta ragione, la qual si mostrerà poi essere una uirtù dell'intelletto nostro, dimandata prudenza. Onde, perche la prudenza ammette per buone operationi quelle sole, le quali non piegano, ne all' eccesso, ne al difetto, ma stanno in una certa lodata mediocrità; Però, conseguentemente diciamo, che quelle attioni, che camminan uerso la mediocrità, ci conducon all'acquillo de gli habiti uirtuosi, co i quali produciam poi attioni medesimamente poste in mediocrità, & tanto più ferme & regolate, quanto più in noi la ragione è confermata per l'habito già fatto: in quella guisa, che alcuno, con usarsi à mangiar molto bene, & à soffrire insieme molte fatiche, diuenta di corpo gagliardo, & diuenuto tale, puo ancho dapoi & mangiar, & sollener meglio diuerse fatiche. Per contrario, dandosi noi ad attioni estreme, le quali sieno fuor del mezo, o in fouerchiare, o ueramente in mancare da quello, che conuenga secondo il discorso della retta ragione, ci conduciam pian piano in habiti uitiosi, da quali sinilmente risultan poi operationi cattive; si come (per essemplio) chi attende à dar il suo ad altri senza misura, diuenta prodigo, cosa in uero molto biasmata; & chiunque manca in comparire, come deue, con il prossimo li beni che ha riceuuti dalla fortuna, e più tolto inuola la robba d'altri per ingordigia d'hauere, cade, con questo uso, in un'altro molto peggior uitio, che è l'auaritia: ma chiunque serua modo in donar del suo, & di cio si uà dilettaudo, peruien finalmente all'habito lodato della liberalità; con la quale tanto meglio poi si regge in far l'opere degne di questa uirtù; si come parimente da gli habiti uitiosi, ne succedono alla giornata opere sempre più rie, & più degne di biasmo.

La regola

*La regola per discernere, quando l'huomo sia in strada
di diuentar buono, ò cattiuo.*

CAPITOLO III.



APPRESSO alle cose dette sarà di molto giouamento auer tire, con qual regola possa l'huom giudicare, quando sia in uia d'acquistar gli habiti uirtuosi, ouero i uitiosi. Però deue ogni uno molto ben offeruare le cose, delle quali si compiace facendole, o si contrista essendo impedito di farle. Perche dilettrandosi d'attioni, che tendono uerso la mediocrità, potrà esser, come certo, di douer giunger nel porto tranquillo della uirtù; altrimenti haurà da temere, di non inciampare nel gran baratro de uitij, dilettrandosi d'attioni uitiose. Onde ben disse Platone, che era di grandissimo momento, uedere, di quai cose s'usassero i fanciulli di compiacersi, o di attristarsi. Perche il piacere ci fa caminar uolentieri dietro quelle operationi, che ci diletano, si come il dispiacere ci disuia da quelle, che ci sono in odio. Et in tutti gli habiti, & tutte l'attioni, o passioni nostre, è sempre presente, o piacere, o dispiacere, & l'uno, & l'altro ha sempre luogo presso de gli animi nostri. Però alcuni, si come furono li Stoi-ci, determinarono la uirtù sotto l'essere d'impassibilità, & quiete; ma non dissero totalmente bene; uolendo essi, ch'l uirtuoso non hauesse à sentire i piaceri ne i dispiaceri; li quali noi, contra'l parer di costoro, uogliamo che sieno sentiti, & gustati dall'huomo, ma però con misura, & come còuiene all'humànità nostra accompagnata da prudenza. Et di qua è auuto, che ne gouerni sono stati introdutti i castighi per medicina amara; accio, con l'odio, & dispiacere di questi, gli huomini, che sono corrotti da i uitij, s'hauessero à ridurre a miglior stato. Et questa è bene institutione prudentissima: Auenga che essendo tre cose, le quali si eleggon uolentieri da ogniuno, cio è il bello, l'utile, & il piacere, si come i loro contrari si abhorriscono, In queste tutte si porta bene il uirtuoso, & il uitioso, male; & massimamente nel fatto del piacere, & dispiacere, per essere, in queste passioni posta la principal importanza, anzi l'istesso fine delle nostre attioni, & electioni. Et chi non sa infino dalle fascie alleuarsi con noi la uoluptà tiranna uniuersal de gli animi nostri; si che à lei (generalmente parlando) è piu difficile far resistenza, che all'ira, ben che Heracrito tenesse l'opposito. Per il che, si come ogni arte, è piu intenta, & mette maggior cura nelle cose piu importanti, & piu difficili, così conuiene; che'l principale studio della presente facultà, la qual ha per scopo d'indirizzare

dirizzare la uita de gli huomini à buon fine, consista in'ordinar la regola sopra il piacere, che gli huomini hanno da pigliare delle loro operationi: Et ciascuno di noi douerà molto ben premere, in considerarc, o come si diletta, o come si contristi, o in fare, o in tolerare qual si uoglia cosa, per attaccarsi poi alli migliori costumi. Parimente il Politico haurà per suo fine principal, di procurare, che gli huomini si diletino delle cose belle, & habbiano à schiffo le cattue; da queste ritraendogli con l'acerbità delle pene, & à quelle inuitandogli con dolci, & desiderati premi.

*Con alcuni presupposti si dichiarà quello,
che sia la uirtù morale.*

CAPITOLO IIII.

HORA essendo posti questi auertimenti, i quali molto ci posson giouare, & per farci conoscer il bene, & ancho per operarlo, consideraremo quello che sia la uirtù morale. Et poi che già nell'altro libro si è fatto chiaro, che la uirtù, la qual ci ha da condurre alla felicità, ha da essere perfezzione dell'animo nostro, diremo adunque; come conuiene che sia una di queste tre cose, cioè, o passione, o potenza, o habito dell'animo; non essendo fuori di queste tre cose alcun'altra, che si generi dentro dell'animo nostro. Passione è un moto sensitiuo, che si genera nella potenza appetitiua, mediante la fantasia; la qual ci rappresenta inanzi ò bene, ò male; al qual moto seguita poi o piacere, o dispiacere; si com'è amore, odio, ira, misericordia, desiderio, & altri simili affetti. Potenza dell'animo è quella, per la quale siamo atti à patire queste cose; cio è amare, scorrucciar si, & inuidiare. Habito poi è quello, per mezzo del quale ci trouiamo à ordine di portarci bene, o male, in queste tai passioni, quando ci assaltano. Ma chiaro è, che la uirtù morale non puo esser passion dell'anima, come ira, o amore; perche per le passioni noi non siamo buoni, o cattui, ne lodati, o uituperati, si come ci auiene per la uirtù. Appresso per le passioni non usiamo electione, ma si bene nella uirtù. Di piu per le passioni noi si mouiamo, & in un certo modo s'infettiamo; ma per la uirtù ci disponiamo solo all'operare, & non patimo alcuna commotione. Non è ancho la uirtù potenza dell'animo; perche per le potenze noi non siamo ne buoni, ne cattui; ma solamente dalla natura riportiam l'attitudine di poterci far buoni; & ueramente poi buoni siamo solo per la uirtù. Resta adunque à dire, che la uirtù morale sia un'habito dell'animo nostro: cio è una ferma qualità ac-

C quistata

quistata da lungo uso, per la quale siamo pronti à bene operare. Habbiamo che la virtù è habito; diciamo hora di piu; che, si come in tutte l'altre cose, le virtù danno la perfectione à subietti, ne quali si trouano, & sono cagione, che le loro operationi sieno fatte perfettamente bene; si come la virtù dell'occhio rende l'occhio buono, & è causa che l'operation sua, ch'è il uedere, si faccia perfettamēte bene; così adunque la virtù morale rende à perfetta l'anima nostra; & l'operationi del uirtuoso, consequentemente, saranno perfette. Di piu ogni cosa, laqual riceue diuisione nel piu, & nel meno, bisogna, che habbia una mediocrità fra il piu, & il meno, o uogliamo dire fra l'eccesso & il difetto; Così adunque delle attioni nostre, le quali, si come habbiamo già presupposto di sopra, possono essere & eccedenti, & mancheuoli, sarà una mediocrità, laqual è molto difficile da trouare; essendo difficillimo il saper ben fare, o tollerare le tai, o tai cose, circa cui, come, in che tempo, & per qual fine; conditioni, che riguardano una certa misura, laquale non hà da mancare, ne da eccedere certi debiti termini; essendo, per questo rispetto, buona: a simiglianza di quelle opere artificiali, lequali hanno in se un tal compimento, che pare non si possa trouare, o desiderare cosa, che loro si debba aggiungere, o leuare, perche habbino a star meglio, di quello che stanno. Et se nell'arti, si sa hauer quel mezzo, che conuiene alle proprie lor opere; tanto piu di accertare il suo mezzo, ne saprà trouar la strada la virtù morale; laqual è habito assai più eccellente, & piu certo dell'arte; passando, in un certo modo, la virtù morale col mezzo della consuetudine, in loco di natura, ottima in noi maestra, di tutto quello, che si ha da fare. Per tanto, per far l'operationi uirtuose, in modo, che stian bene, siamo necessitati di trouare la uera mediocrità; laquale, come buona, è una sola, si come il male è infinito, come uario, & in molte parti diuiso, si come molto ben dissero i Pitagorici. Ma questa mediocrità non ha da essere un mezzo, secondo la proportionione Arithmetica, qual è il numero senario fra le dua & le diece; perche tal mezzo è determinato, & è il medesimo secondo l'ordine di natura appresso di tutti; ma douerà esser un mezzo tale, che habbia riguardo alla natura, & alle forze nostre, & alle qualità delle cose, circa lequali s'impiegano le nostre attioni; Onde questo mezzo non sarà il medesimo, presso di tutte le nationi, & nature, & selsi; ma potrà esser uario, si come anchora, in tutte queste cose, molte differenti si ritrouano. Per il che, se la liberalità è posta in mezzo tra l'auaritia, & la prodigalità, non è però necessario, che sia discosta tanto dall'una, quanto dall'altra; ma, per auentura, si accostará piu dal lato della prodigalità, & non restará, per questo, di non essere uir-

ta posta in mezo tra questi duo uitij. Perche si come non conuiene, che, da chi è debole di complessione, sia seruato il medesimo modo di uiuere, che si ricerca all'huomo robusto, & dotato di gran forze, si come era Milone; cosi nell'attioni uirtuose, s'hanno à guardar le qualità delle nostre nature, & complessioni; alle quali si deue poi accomodare la mediocrità, che deue esser tale, quale l'huomo prudente consiglierebbe, ch'ella douesse essere. Da questi presupposti si puo formare una generale definitione della uirtù morale; la quale diremo essere un habito elettivo per trouare, & essequire perfettamente la mediocrità, determinata in rispetto nostro, secondo la ragione de l'huomo prudente, tra l'eccesso, & il difetto delle attioni, & passioni nostre. Ma è d'auertire, che non si troua già mediocrità in ogni sorte d'attione; che del rubbare, & altre ingiustitie non è mai mediocrità; ne dell'altre cose, che sono sempre cattiuie, & uanno all'estremo, il quale nō puo mai hauere il loco dè mezo, ne esser buono; si come all'incontro, il mezo, per essere sempre buono, non puo mai esser estremo: ben che poi, possiamo dire, che la uirtù, in un certo modo, sia cosa estrema, cioè; per conto della natura di esso bene, nella qual, la uirtù, come ottima, in estremo sempre si troua; essendo la medesima anchora mediocrità, quanto al farci seguire la uia di mezo tra l'attioni, & passioni nostre, senza declinare ne all'uno, ne all'altro estremo de uitij.

Che le uirtù morali consistono in una mediocrità posta fra duo estremi uitiosi.

CAPITOLO V.



MA CHE la uirtù morale sia posta nel mezo di duo estremi uitiosi, si potra ancho tanto meglio dimostrare, discorrendo noi in generale sopra l'attioni & passioni nostre, nelle quali consiste & la uirtù, & il uitio; da che uerremo insieme à conoscere, quante siano le specie delle uirtù, & delli uitij appropriati à gl'huomini.

Perche primamète chiaro è, che circa la paura, & la confidenza se ne sta in mezo la fortezza, o uirilità, che si uoglia dire, detta da Greci *ἀνδρεία*: & nell'estremo, per conto dell'eccesso per troppo confidare, si troua l'audace, & lo insolente, da Greci detto *δρακον*; si come per il troppo disprezzare la paura (che è un'altro membro dal canto dell'eccesso) sta il temerario, & lo intimidido, di che manco i Greci hanno alcun proprio

C ij nome

nome, ma vſano la voce *ἀρετή* come priuatiua del timore: & dal canto del difetto, coſì per non confidare come conuiene, come in eſſere troppo pauroſo, è poſto il timido, & il codardo, detto da Greci con queſto vnico nome, *δύσος*.

Circa la voluptà, & li diſpiaceri del corpo, il mezo è della lodata temperanza detta da greci *σωφροσύνη*: l'eceſſo è dell'intemperanza, detta *ἀκολασία*: il difetto (per eſſer ſenza nome) ſi puo dir, che ſia inſenſibilità, & ſtupidità.

Circa il dare, ò torre danari ò altro, ecco nel mezo la cortefia, & la liberalità, detta de Greci *εὐθυμολία*: l'eceſſo in troppo dare, & non torre, è della prodigalità, detta *ἀσουλία*; il deſetto in troppo torre, & non dare è proprio dell'auaritia, & ſcarſezza, detta *ἀτελευθρία*.

Circa le medefime coſe poi, mà grandi, & di gran ſpeſa, il mezo è della magnificenza detta da Greci *μεγαλοπρέπεια*: l'eceſſo è dell'indecenza, ò vero della vana inſolenza, che ſi tien nello ſpendere; & è queſto vizio detto da Greci in duo modi, cio è *ἀπειροκαλία*, e *βλαταια*; il difetto è meſchinità, ò grettezza, ò ſordidezza, detta da Greci, *μικροπρέπεια*.

Circa l'honore, & l'infamia il mezo è tenuto dalla celebrata magnanimità, detta da Greci *μεγαλοφύχια*; l'eceſſo è dell'oſtètatione, & uanità, detta da Greci *χαυνότης*; il difetto è puſillanimità, detta *μικροφύχια*.

Circa queſte coſe ilteſſe poi, mà medioeri, & non ſoprane, l'eccedere è di ambizioſo, detto da Greci *φιλοτόμος*; il mancare conuiene à diſprezzator d'honore, detto *ἀφιλότομος*; il mezo poi ſra queſti eſtremi, per non ui eſſere altro nome, ſara d'huomo; che, parte ſi puo dire diſprezzator di honore, ſe ſia comparato con l'eceſſo, che è proprio dell'ambizioſo; & parte ambizioſo, paragonato à chi, in tutto, manca nel procurar il debito honore.

Circa l'ira ſta in mezo la manſuetudine, & la benignità, uirtù che concilia gl'animi d'ognuno, & è detta da Greci *πραότης*; nell'eceſſo è l'iracundo, & coleroſo, detto *ὀργίλος*; nel difetto è chi punto non ſi ſcoruccia, detto da Greci *ἀσργητός*; huomo ſenza colera.

Circa la conuerſatione, in dire il uero, il mezo è dell'huomo uerace, ò ueritiero, detto da Greci *ἀληθής*; l'eceſſo è di arrogante, uantatore, e bozioſo; detto *ἀλαζύν*; il difetto è proprio dello diſſimulatore, & dell'ironico, detto *εἰρων*.

Circa il praticare, & burlar piaceuolmente con gli altr'huomini, nel mezo è l'urbanità, & la piaceuolezza, detta da Greci *εὐπαιδεία*: nell'eceſſo ſta la buffoneria, ouero ſcurità detta *εὐκολοχία*: nel difetto è poſta la ſaluarichezza, & la ruſtichezza, & la uillania, detta *ἀγροικία*.

Nel reſto della uita, il mezo del conuerſar come conuiene, è dell'amici-

cia,

eltia, o uogliamo dire affabilità, detta da Greci *φιλία*, per laqual, l'huomo, praticata con gli altri, in quel modo, che conuiene ad amico. L'eccesso di questa uirtù è di due sorti; perche, se l'huomo non conuerfa alla libera con gli altri, per rispetto di qualche utile, sarà, per questo fatto, adulatore, detto *κολαξ*; se ancho commette questo errore, per certo mal uso, sarà placido, o blando, detto *ἀρεσκος*: Il difetto poi appartiene a huomo discolo, o fastidioso, detto da Greci *δυσχίμης*, ouero *δυσκαλός*. Da che appare, come tutte le uirtù morali hanno posto il lor seggio, fra la mediocrità delle attoni, & passioni nostre.

Anzi, che di alcune passioni anchora, lequali hanno dominio sopra di noi, le mediocrità (quantunque non sieno uirtù) sono però buone, & lodeuoli, comparate a certi loro estremi; si come possiamo dire della uergogna: laquale non è ueramente uirtù; & nondimeno di lei trouasi un certo mezo buono, per loqual l'huomo è detto uergognoso, per arroscire in quelle cose, done, & come conuiene; & questo i Greci addimandano *αἰδύμων*: All'eccesso di che è l'attonito, & lo spauentato, ilqual di ogni cosa si uergogna, detto *καταπληξ*: nel difetto è lo sfacciato, & lo impudente, detto *ἀναισχύντος*.

Medesimamente, si come l'inuidiare ad altrui il bene meritato, & rallegrarsi del male ad altri indegnamente auenuto, si come fanno i maligni, & gl'inuidiosi, sono affetti brutti, & degni di biasimo, così, tra questi due modi cattiuu, è posto di mezo quel lodeuole affetto, detto da Greci *ἐμύσσις*, noi lo diremo indignatione, & sdegno; per cui l'huomo da bene, si sdegna del male auenuto a buoni, & rallegrasi del lor bene; & per contrario, si porta uerso de cattiuu. Della giustitia poi, come ella sia posta in luogo di mediocrità, & delle uirtù intellettue si ragionerà in altro loco.

Che li duo estremi uitiosi sono differenti dal mezo se non ugualmente a punto, almen tanto, che sono ambiduo uitij contrari della uirtù.

CAPITOLO VI.



È S T A, per compimento del presente libro, d'auertire alcuni particolari, per maggior chiarezza di quello, che insin qui si è ragionato delle uirtù morali. Et prima diciamo; the, si come l'equalitè ha per suoi contrari il piu & il meno, così la uirtù morale, sendo posta fra duo estremi, l'uno de quali è

dal canto dell'eccesso, & l'altro dalla parte del difetto, hauerà questi per contrari suoi; liquali poi fra di loro haueranno anchor maggior oppositione, come piu dispari, & piu discosti insieme; cosa, laqual molto ben prouidde la natura, a fin che, questi contrari, col mutuo loro contrasto, si hauesser, a distruere l'un l'altro, & non facessero insieme uniti, guerra al bene. Di piu è molto ben da sapere; che, in alcune cose si troua un'estremo men contrario al mezo, dell'altro estremo; & questo, per due cagioni; l'una è; perche, nella natura delle cose, un'estremo può essere piu conforme al mezo, dell'altro estremo; si come, per quello, l'audacia, è uitio men contrario alla fortezza, di quello, che sia la timidità: & ciò, per hauer l'audacia piu conformità con la uirtù della fortezza, circa il non hauer paura, di quello, che habbia seco la timidità, uitio a lei molto piu contrario, per esser suor di modo sottoposta al timore. L'altra cagione è; perche, in noi si troua naturalmente maggior inclinatione ad un uitio, che all'altro: onde, per esser noi piu pronti all'eccesso dell'uso de piaceri carnali, che al difetto, quindi n'auiene, che l'intemperanza è piu contraria alla temperanza, di quello che sia l'insensibilità, uitio, in cui di rado gl'huomini traboccano. Da che tanto piu si conferma quello, che fu già detto per inanzi; che il mezo della uirtù nò è limitato in certa misura determinata fra l'uno, & l'altro estremo; ma puo uariare secondo la uarietà delle inclinationi, & complessioni nostre; per lequali, in uno, non serà tenuto a uitio, quello, che in alcun'altro, si potria molto ben biasimare; Onde, nel terzo libro della Politica, si disse, che la fortezza propria della donna, faria specie di timidità, paragonata alla fortezza propria dell'huomo.

*Quello che si deue osservare per accertare la mediocrità, nellaqual è
possa la uirtù. Cap. VII. & ultimo.*



INALMENTE è da sapere, che il mezo, in cui consiste la uirtù morale, è molto difficile da accertare, non meno di quello che sia difficile trouare il punto del mezo del circolo, a chi non è molto ben perito nella scienza delle Matematiche. Onde, per incaminarci bene uerso la uirtù, ci conuien fuggire gli estremi, come Scilla & Cariddi, & cercare di tenerci, piu che possiamo, per la uia di mezo: Et doue un uitio è piu contrario alla uirtù, da questo principalmente guardarci debbiamo: Oltre a ciò, essami nar poi molto bene gl'animi nostri, considerando con buono, & dritto giudicio, a quali peccati tendano le nostre inclinationi; il che conoscere mo, riguardando quelle cose, dellequali piu ci dilettiamo. Così, conoscendoci pronti ad uno de gli estremi, ci sforzaremos di riuoltarci all'altro, che,

che, in questo modo, facilmente ci uerrà fatto, di ridurci nella uia della mediocrità; in quella guisa, che un bastone torto da un canto, se sia piegato dall'altro, ageuolmente si fa dritto. Ma, sopra ogni cosa, debbiamo hauerci intorno gran custodia, studiando di tenerci, quanto piu possiamo, discosti dalla uoluptà carnale, acciò ch'ella non ci ingombri, ne ci signoraggi: risoluendoci a tener questo per uerissimo fondamento, che, da questa Tiranna potenza del piacere, piu che da qual si uoglia altra cosa, l'huomo uiene tiratò fuor del dritto sentiero della uirtù; Non possiamo, con discorsi generali, insegnar altro di queste cose humane, se non quali sieno i ueri habitù, che stanno nella mediocrità, & come sieno lodeuoli, & buoni. Il saper piu distintamente, come l'huomo possa operar quello, che conuenga alle uirtù, in questo caso, o in quello; o in temere, o in scorrucciarsi, o in altro, non stia alcuno ad aspettar d'esserne quiui instrutto. Perche, per un tal effetto, bisognarebbe non star sù generali (come fa la presente dottrina, laqual non puo far altrimenti, uolendo seruire il methodo, che conuiene alle scienze) ma abbassarsi, a render ragione, & conto di tutti i particolari; liquali, come quelli, che si stendono all'infinito, sono & in lor stessi noiosi, & non capaci di regola. Onde, saggiamente auertiuua Platone, circa l'arte del sapere; che, arriuando l'huomo a gli individui, si douesse stare, per non appoggiare la scienza all'infinito incòprendibile. Questo potremo però dire, che, essercitandosi l'huomo nelle buon'opre, secondo le regole generali prescritte da questa filosofia morale; & considerado quello ch'ei faccia, & come, & a qual fine lo faccia; & riguardando, come in un specchio, nelle attoni de gl'huomini buoni, & prudenti, quali, quanto piu puo, cercherà d'imitare; & consigliandosi, appresso, sotto la norma del giudicio loro; & hor da un estremo uolgendosi, hor dall'altro, potrà finalmente, accostarsi alla parte di quella mediocrità, nella quale riposa la uirtù; & così diuentar buon giudice di quello, che conuenga all'huomo di fare, per esser in fatti uirtuoso.

Fine del secondo libro.



Argomento del terzo libro dell'Ethica di Aristotile à Nicomacho.



Vello Terzo libro acconciamente riceue una diuision di tre parti principa-
 li; la prima dellequali contiene un uario, & generale ragionamento; ma
 però tutto di cose appropriate alle uirtu morali; & nell'altra due si parla in
 una parte, della fortetza, & nell'altra, della temperanza, & della prima
 parte saranno questi cinque capi. Nel primo si dichiara quello, che sia lo spontaneo;
 & non spontaneo; & questo a fine, che si conosca, come è necessario, che l'huomo ne
 gli atti uirtuosi, operi di spontaneo suo consentimento, senza ingannarsi, & senza ef-
 fere violentato da altri; il che conueniua dichiarare, per esser collocata la uirtu mora-
 le nell'habito dell'anima fondato in electione, laquale, senza dubbio, non puo stare
 senza il libero consentimento humano. Nel secondo capo si tratta dell'electione; mo-
 strandosi, che non è concupiscenza; o iracondia, ne uolontà, ne opinione, ne spon-
 taneo solamente; ma uirappetito, che si cagiona nell'huomo, mediante il discorso fat-
 to intorno a mezzi, che possono seruire alla consecutione del fine, che si desidera. Nel
 terzo capo si mostra, che se bene ogni huomo è intento al bene, non però ogn'uno ap-
 petisce, & conosce il uero bene, ma solo il prudente; ilquale in comparatione de gli al-
 tri, che sono fuori del dritto sentiero, è a guisa dell'huomo sano in rispetto dell'am-
 malato, ilquale non ha il uero gusto, ne conoscimenio delle cose, come stanno, li co-
 me il sano. Nel quarto capo, con lunghi discorsi si proua, che l'huomo sia così ben uo-
 lontario operatore delle brutte, & uitiose actioni, come ancho è delle belle, & delle
 uirtuose. Nel quinto, & ultimo capo, riducendosi il negotio ancho piu alle strette, si
 conchiude, come conueniensi confessare, che l'huomo, di propria uolontà operando, uen-
 ga a far quello, che la fantasia gli rappresenta inanzi; o sia poi che il medesimo appa-
 risca a ciascuno; o sia che il uero bene apparisca solamente a gli huomini prudenti;
 & che a gli altri, il falso s'appresenti sotto forma di uero bene; da che per ogni mo-
 do si conchiude l'huomo essere di tutte l'ationi sue uolontario operatore. Nella se-
 conda parte principale si tratta della uirtu della fortetza, & di questa saranno tre capi.
 Nel primo si dichiara quello che sia la fortetza, & quali sieno li uizi suoi contrari.
 Nel secondo si manifestano cinque specie improprie di fortetza. Nell'ultimano capo si
 propongono alcuni auertimenti circa la detta uirtu. Nella terza, & ultima parte princi-
 pale poi di questo libro si parla della temperanza; & di questo ragionamento saranno
 duo capi. Nel primo s'insegna quello che sia la uirtu della temperanza, & quali sieno
 i uizi; & lei contrari. Nell'altro li danno alcuni auertimenti, che serouono a maggiore
 intelligenza di questa uirtu. Et è da notare, come in trattare delle uirtu morali, Ari-
 stotele offerua un'ordine tale; che primamente scopre il proprio soggetto in cui ua
 fondata ciascuna uirtu; & quindi poi ageuolmente distingue li suoi propri significati
 da gli impropri; & così determina quello che sia ciascuna uirtu; dichiarando, appres-
 so i uizi; & mostrando insieme in alcune uirtu, qual de gli estremi ha piu
 contrario alla mediocrità, dell'altro.

DELLA PARAFRASI DI
M. ANTONIO SCAINO
NELL'ETHICA DI ARISTOTILE
A NICOMACHO LIB. III.



Dello spontaneo, & non spontaneo.

CAPITOLO I.



ENTRAREMO a ragionar in particolare delle uirtù morali, quando, appresso alle cose dette, haueremo mandato inanzi la dichiarazione dello spontaneo, & non spontaneo, & dell'elettione; & haueremo insieme considerato, se il fine, che moue a operare il uirtuoso, & il uizioso, sia un medesimo, o pur diuerso; & se parimente uerso i loro fini si mouano, per proprio loro uolere, così i buoni, come li cattiu: Et a parlar di quello falsamente c'inuita l'uso de gli huomini; iquali s'inducono facilmente a dar biasimo, & lode ad altrui, per l'attioni fatte di proprio consentimento; Et, per contrario, perdonano di leggieri, & hanno gran compassione di coloro, iquali errano contra il proprio uolere. Onde anchor questa consideratione sia molto utile a legislatori, per dar legittimamente i castighi, & li premi, a chi li merita. Non spontaneo adunque (per cominciare da questo capo) detto da Greci *ἀκούσιον*, diciamo essere tutto quello, che si fa uolentemête, ouero per ignoranza. Et uolente sono tutte quelle cose, che dipendono da principio, & da causa, che sia fuor di noi; in modo tale, che, chi le patisce, ouero le fa, anchor che sappia quello che fa, non concorre però a gli effetti, da se medesimo, ma in è altronde necessitato; come auiene a chi s'affoga in mare: & come faria, s'alcuno, hauendo in mano un pugnale, dà altrui potente forza, che gli moua contra sua uoglia il braccio, fosse spinto, a dar delle pugnalate a suo padre. Ma qui salta in campo una questione; se uno, ilquale per fuggir qualche danno, o per far qualche degna impresa, s'induce a far cosa, che altrimenti non farebbe, se non fosse importunato da rispetto, che molto gli preme, sia in tal caso spontaneo operatore, o pure non

non spontaneo: come faria; s'essendo egli gentil'huomo si mettesse a far qualche esercizio uile, & biasimeuole, per liberar il Padre, o' i figliuoli dalle mani del Tirano; a quella guisa, che li marinari assaliti da qualche gran fortuna, si risogliono di gettare in mare molta robba, per non si sommergere con la naue, & con il resto insieme. Si risponde, che, se noi riguardiamo l'electione di quest'huomo, l'attione sua non spontanea si potrebbe dire, in quanto che, non eleggerebbe di farla, quando non fosse stimolato da così graue cagione: ma le consideriamo poi, ch'egli è operatore, & con il proprio uigore esecutore di tal cosa, indubitatamente habbiamo a dire, che l'attion sua sia spontanea; come quella, a cui in ultimo appreso si sia. Ma è d'auertire, che, si come è lodeuole il soggiacere a qualche cosa uile, & molesta, per dar capo a qualche segnalata attione: &, alle uolte, con molta compassione, è comportato, che l'huomo s'abbassi in fare alcuni atti uili, per fuggir il pericolo di non cadere sotto di aspro, & insopportabil giogo; così non s'haurà già a fare ogni cosa brutta, per ischi fare qual si uoglia gran danno: anzi sono alcune attioni coranto indegne, che, in niun modo, per qual si uoglia cagione s'hanno a cōmettere; Onde qui fa mestiero d'una uera prudenza, per discernere le cose lecite dalle illecite, & d'una buona fermezza d'animo, per appigliarsi alla parte dell'huonesto: essendo inassimamente, il piu delle uolte, quei fatti, che noi approuiamo per belli, accompagnati da grauosa soma, & brutti poi, & dishonesti quelli, che siamo sforzati di seguire. Però chiunque in questi casi tien dritto il timone della ragione, e huomo ueramente, degno di molta laude. S'alcuno poi sotto di uolenza uoleffe ridur le cose, che faccia per ira, o per amore, o per altra simil passione; con dire; che dalla uoluptà sia sforzato di far quello, che non farebbe, se non fosse tirato dal piacere; & che dall'ira, & dal dispiacere sia stretto, o di non far quello che deue, o di far quello, che non dourebbe, uolendo poi esser tenuto spontaneo esecutore delle belle, & uirtuose attioni; Prima, non s'accorge questo tale, che, a questo modo, i fanciulli, & le bestie, che hanno tempre a fianchi gli appetiti sensuali, co i quali oprano, non farebbero cosa ueruna spontaneamente. Il che non si ha da dire: essendo chiarissimo, che molte cose fanno i fanciulli, & le bestie, allequali, in farle, e spressamente adheriscono di spontanea loro inclinatione. Dapoi, per qual cagione uorremo noi dell'attioni belle essere tenuti spontanei operatori, & delle brutte non spontanei? procedendo così quelle, come queste, da un'istesso fonte, & da una medesima cagione di noi stessi? & tanto piu, che, alle uolte, ci sta bene adirarsi, & hauer appetito di certe cose, come della sanità, & del sapere; & non è sempre l'appetito nostro irragioneuole. Di piu le cose fatte per forza, ci sono di dispiacere, per esser contrarie alla nostra uolentà: ma quelle, che

che facciamo per stimolo di cupidità, non che ci dispiacciano, che anzi grandemente ci gradiscono; come quelle, che procedon dal nostro proprio consenso. Ma finalmente per qual causa non saranno così spontanei li peccati, che si fanno per affetto, come quelli, che si commetton con l'uso di ragione, benché sia mala, & falsa ragione? & tanto più, come che le passioni ragionevoli, pur appariscan cose humane, & l'attioni fatte dall'uomo in compagnia dell'ira, o della concupiscenza, sono proprie humane, & non possono essere senza il proprio consentimento nostro? Però concludiamo, che non da i piaceri, o dispiaceri è ueramente necessitato l'huomo a far cose brutte; ma che egli è il uero offendor di se stesso; il qual si lascia pigliare dall'ira, & dalle brutte uoluptà, come fa il pesce dall'esca, & aderisce loro, potendou anchò non adherire: Ma, ritornando al non spontaneo, diciamo; che non solamente non spontanee sono quell'attioni, che si fanno per forza, sì come habbiamo già detto, ma quelle anchora, ch'auengono per ignoranza; benché non per qual si uoglia ignoranza: perche è da sapere, come l'ignoranza, è di due sortì; una uen'è uniuersale, & l'altra particolare. L'uniuersale è quella, per laqual l'huomo è detto ignorante, & oprare da ignorante, per non far quello, che conuen-ga, & non già per non saper quello, ch'ei faccia: & può procedere, parte da passione, & parte da elettione; Da passione procede l'ignoranza, quando trasportato alcuno dalla fame, sete, amore, ira, & altri affetti, si conduce a far cosa biasimeuole; in che reputato uiene ignorante, per contrauenire a gli ordini della retta ragione; ma nõ però sarà scusato de suoi falli, quasi come inuolontario operator, essendo egli molto ben certo, & conscio a se stesso, di tutto quello che fa. Da elettione poi procede l'ignoranza uniuersale; quando, l'huomo, con hauer a bel studio, negletto di sapere il bello, & il buono, & con essersi dato a seguire le cose uietate dalle leggi, & dalla retta ragione, ha già contratto un'habito di malitia, & formati principij mali nell'intelletto; con liquali, conoscendo quello, che opera, anzi operandolo con animo deliberato, non che meriti scusa alcuna de suoi falli, che anzi ne è grandemente biasimato, & castigato. Onde diciamo, che solamente ci scusa da gli errori, & rende le nostre attioni non spontanee, l'ignoranza particolare; così dimandata, per consistere intorno alli particolari, che concorrono nelle nostre operationi; & sono questi: l'operante, come dir Socrate; quello, che opera, cioè batte; chi? il figliolo; con che strumento? con una frusta; in che modo? destramente; in che luogo? in casa sua; in qual tempo? nell'hora di studiare: a che fine? per castigarlo, & per tenerlo sotto buona disciplina; cose, nellequali tutte (eccettuando però la persona operante, alla quale di non conoscere se stessa operatrice, quando operi, non accade già mai, se non sia fuori di se stessa) può l'huomo

l'huomo inciampare, & errare, pigliando una cosa per un'altra. Si come (per essemplio) per conto dell'operatione; palesar alcun secreto, non lo credendo secreto: per la materia, uccidere il figliolo in cambio del nimico; circa il fine, come, tramettendosi con armi per leuar duo nimici da questione, inauedutamente amazzar uno di loro: circa il modo, come dar il colpo piu graue di quello, che l'huomo hauesse pensato di uoler fare; circa l'instrumento, come battere col temperarino, pensando d'hauer la penna in mano; circa il luogo, come non s'auedere d'esser dinanzi a tribunal di giudice; & finalmente circa il tempo, come non si ricordar, che sia giorno di qualche gran solennità; errori, che procedono da una uera, & mera ignoranza: & de quali, l'huomo (massimamente ingannandosi circa l'atto istesso, & circa il fine, per loqual ciascuno intende operare, in che risiede il neruo principale dello spontaneo) è degno di scusa, & ne merita perdono: benchè piu & meno, secondo che piu, & meno anchora è cauto in auertire le cose degne di consideratione: & pur che auedutosi de gli errori, ne mostri pentimento; che altrimenti se gli doueranno ascriuer per uolontarij, come fatti da persona inclinata a simili, & a peggiori misfatti. Hora, perche non spontaneo è quello, che si fa per forza, ouero per ignoranza, nel modo che si è dichiarato, diremo che lo spontaneo suo contrario (detto da Greci *ἐκ τῆς φύσεως*) sia tutto quello, che ha il principio da noi, essendo noi medesimi liberi operatori, & consapeuoli, & consentienti, senza punto inganarci di tutto quello, che facciamo, & come, & a cui, & quando, & per qual fine lo facciamo.

Della Elettione. Cap. II.



SE VU il ragionamento dell'elettione; cosa tanto unita con la uirtù, che, senza lei, la uirtù non puo hauer loco, & per laquale (come quella parte di noi, per cui propriamente si mostra la nostra uera intentione) molto meglio, che per l'attioni si scoprono i nostri costumi. Hor adunque primamente non è dubbio, che l'elettione è quello spontaneo, che si è dichiarato di sopra; ma non è questo solamente; perche ne i fanciulli, & nelle bestie si troua lo spontaneo; ma non già l'elettione: laquale non si puo anchora dire, che sia appetito concupiscibile; qual è nelle bestie; & da cui sono guidati gli incontinenti; come quelli, che non obediscono alla ragione, nel modo, che fanno i continenti, iquali oprano le loro attioni con elettione: Oltre che la concupiscenza ha per suo fine il piacere, o'l dispiacere; cosa, che non conuiene all'elettione. Di piu dell'istessa cosa, in un medesimo tempo, puo stare, che la concupiscenza s'opponga all'elettione;

ma

ma non già la concupiscenza alla concupiscenza. Ne anelio si doua dir, che l'electione sia appetito irascibile; non douendo alcuno uoler riferire le cose fatte per furore a electione. Resta il terzo appetito proprio dell'huomo, cioè la uolontà; ma questa anchora non può esser quello istesso, ch'è l'electione. Prima, perche la uolontà può essere non solo delle cose possibili, ma ancho delle impossibili, com'è il desiderio di uolar per l'aria: la onde, per electione, non già mai si metteremo a impresa impossibile. Oltre a ciò la uolontà si stende a quelle cose anchora, lequali non toccano a noi, si come uorremmo, che tutti gli huomini fossero buoni, & saggi, in che però, di nostra electione, noi non s'intrometteremo. Finalmente la uolontà è piu tosto del fine, che de' mezzi, co i quali si peruien al fine; & all'incontro, l'electione s'occupa intorno al modo, e i mezzi, che conducono al fine; si come, per la uolontà desideramo la sanità, & con l'electione poi sciegliamo i mezzi atti ad acquistarla. Ma alcuno potria facilmente stimare, che l'electione fosse opinione; ilche non è uero; prima, perche l'opinione è delle cose impossibili, & non solo di quelle, che si possono fare, & ha per suo fine il uero, o'l falso; ma l'electione è sempre di cose possibili, & ha per intendimento il bene, o'l male; onde ancho dall'electione siam detti buoni, o cattiu. Di piu noi eleggeremo di seguire, o di fuggire alcuna cosa; ma opinione haueremo, che cosa sia quella, & a che gioui, & in che modo; Et molti, hauendo opinione del meglio, non però lo seguono; ma al peggio s'appigliano; Et finalmente l'electione riceue lode dalle buone azioni, & l'opinione dalla uerità: Ma se talhor auiene, che pur in qualche soggetto confrontino insieme l'opinione, & l'electione, diciamo, che non però saranno una cosa istessa, essendo fra loro differenti modi, che si è detto. Che cosa adunque diremo noi che sia la electione? Certamente ella include in se lo spontaneo, si come si è già detto; & è sempre di cose, che noi uogliamo, riputandole buone, & giouevoli, & riuscibili per li nostri disegni, per hauerle prima molto ben considerare, & per uia di discorso, anteposte ad altre, onde *προαίρεσις* da Greci è detta, molto cōuenientemente, l'electione; poi che nell'electione, per cōsiglio fatto, l'huomo, per conseguire i suoi fini, sceglie piu una cosa, che un'altra. Però quiui fa mestiero di consulta; laqual deu'essere non di quelle cose, dellequali consigliarebbe un pazzo; ma di quelle, dellequali un'huomo ragioneuole pigliarebbe cōsiglio: Non delle cose eterne, come farebbe consiglar de' cieli; non delle necessarie, come se il triangolo habbia gli angoli suoi equali a due retti; non delle naturali, come del corso de' pianeti, de' uenti, o delle pioggie; perche in queste cose noi non possiamo; con il nostro cōsiglio, metter mano, & fare, che non auengano, & stiano in quel modo, nelquale sono ordinate da Dio, & dalla natura: Ne

ancho

ancho sopra cose casuali, per essere fuor d'ogni ragione, cade il consiglio humano; ma farà intorno à cose proprie nostre, & che sono in nostro potere, & che toccano a noi medesimi, ouero ad altri nostri congiunti: perche di quelle anchora ch'appartengono a stranieri, non debbiamo manco consigliare; douendo noi prender consiglio, a fin di scegliere poi & operar quello, che piu sia di nostro beneficio. Et queste appresso non hanno ad esser terminate in modo, che non si possan fare, se non in una certa maniera; ne tanto chiare, che non habbiano difficoltà; perche, ne di quelle, ne di queste, si come ne ancho delle cose, che cadono sotto a sensi, non accade pigliar consiglio: Saranno adunque le cose, sopra lequali habbiamo a consigliare, tali, che sieno dubbiose, & difficili, & con lequali si possano condur a fine i nostri pensieri; almeno il piu delle uolte, essendo bene prouedute. Per questo delle scienze ferme, & limitate, com'è la grammatica non è mosso consiglio; ma di quelle, che sono incerte, & stanno intorno a quelli effetti, i quali non sempre auengono in un modo, ma possono uariare nelle nostre mani: com'è la medicina, & l'arte oratoria. Onde diremo, ch'essendo l'huomo il principio, & il proprio padrone delle sue attioni, egli prende consiglio sopra quelle cose, che intende uoler operare, & indirizza l'operationi sue a qualche fine; di cui, essendo fine ultimo, non si consiglia; auenga che (si come fu già presuppuesto nel primo libro) tutte le nostre attioni tendano ad un fine determinato; di modo, che non s'ha da procedere da un fine, in altri, senza fine. Et farà (per darne essemplio) in questo modo; Vuole l'huomo esser felice, & di uoler la felicità non si consiglia; ma ben procura, & cerca (consigliatosi prima) i mezzi, & gli instrumenti da conseguirla; & abbattendosi a diuerse strade, con lequali si possa condur al desiderato fine, essendo saggio, elegge la miglior strada, & la piu ageuole: & considera insieme il modo, che ha da tenere, per caminar uerso il fine, seguendo i mezzi già eletti, sotto il consiglio suo; Et, occorrendogli cosa, di cui habbia bisogno per arriuar al fine, laqual non sia in poter suo, o de gli amici, lascia questa uia, & si attacca ad un'altra, laqual s'affronti con la sua possibilità, ouero con quella de gli amici; Così, hauendo trouato il modo, & i mezzi accomodati al fine delli suoi disegni, si mette poi a operare, per essequir quello, di che si è già consigliato; cominciando prima da quelli effetti, che furono gli ultimi nell'intentione sua, & arriuando finalmente a quelli, che furono li primi nel pensiero, & cagione de gli altri. A quella guisa, che, proponendoci noi in animo di fabricare un Palagio; Primieramente ci si rappresenta inanzi la forma, nella quale lo uogliamo fare; dappoi il tetto, le mura, & per ultimo li fondamenti; Et, per contrario, in fabricarlo, sono i primi a farsi i fondamenti; dappoi il drizzare del-

le muraglie; il compartire delle stauze; il coprire del palagio; & in ultimo ne risulta quella bella forma intiera, & perfetta, che, prima d'ogni altra cosa, ci haueuamo posta inanzi. Hora, stringendo tutte queste cose insieme, diremo, che l'elettione è un'appetito in noi causato, per de liberatione fatta, con consiglio, per nostro interesse, o de gli amici, sopra mezzi, & instrumenti, & modi ritrouati in cose possibili, ma difficili, & dubbiose, per conseguire il fine, che ci habbiamo proposto.

*Che la uolontà humana ha per obietto suo il uero bene,
ilqual è conosciuto, & procurato dal
solo uirtuoso.*

CAPITOLO III.



ESTA da uedere, essendo la uolontà del fine, & il fine cosa buona, se la uolontà sia di quel bene, che sempre è tale, o pur di quello, che par bene a colui, che lo desidera, potendo etiam dio essere non bene; Et di piu, se l'attioni fatte con mal consiglio, essendo brutte, & rie, s'hanno da stimare per uolontarie, sì come sono tenute quelle, che sotto buon consiglio s'oprano uirtuosamente: perche, risoluti che haueremo questi punti, ci sarà poi tanto piu facile, & piu aperta la strada da peruenire all'intelligentia di tutte le uirtù morali. Onde è da sapere, che alcuni hanno detto, che tutto quello è bene, a che inclina la uolontà nostra: Altri, che solamente sia bene quello, che pare a ciascuno. Ma & questi, & quelli ageuolmente si conuincon di mala opinione: Li primi; perche, se tutto quello è bene, a che inclina la uolontà dell'huomo, ne segue l'uno, o l'altro di questi duo inconuenienti: cioè, o che, eleggendo alcuno qualche cosa cattua, in questa non concorra la uolontà sua; per essere (secondo l'opinione di costoro) la uolontà sempre uolta al bene; ouero concedendosi, sì come necessariamente s'ha a dire, che insieme con l'elettione conuenga anchora la uolontà, ne seguirà, che la medesima cosa sia e buona, & cattua: buona, per rispetto della uolontà, laqual (secondo questa opinione) sempre inclina al bene: cattua poi, per causa della mala elettione. Gli altri parimente si conuincon di errore: Perche, se è bene (come dicono) quello, che pare a ciascuno, in modo tale, che non si troui bene determinato nella natura, ne seguirà parimente, che una stessa cosa sarà buona, & cattua: essendo chiarissimo, che quelle cose, che piaciono ad alcuni, come buone, sono abhorrite da altri
per

per cattive: Onde noi diremo altrimenti. Et prima diciamo, che nella natura è stabilito quel uero bene, che ha da essere il proprio oggetto della uolontà; dapoi, che si trouano altri particolari beni, che parono beni a questo, & a quello. Et perche il uero, & natural bene (sendo obietto proprio della uolontà) deue hauer la sua corrispondenza con qualche subietto, che ne sia capace; Però diciamo, che il uirtuoso è quello, il quale seguita il uero bene, & di cui ha ottima cognitione, conoscendo, senza punto ingannarsi, le cose, che sono belle, & diletteuoli; & questo mediante l'habito de buoni costumi, da quali sempre prouengono opere piene di bellezza, & di diletto. Quindi si raccoglie, che il uirtuoso ha da essere la regola, & la norma a tutti gli altri huomini, in discernere il uero bene; potendo il uirtuoso, così per il suo buon uso, come per hauer sedate le passioni dell'animo, & purgata, & sincera la ragione, giudicar bene le cose, secondo il lor uero essere: il che non può hauer luogo in coloro, che si trouano fuori del sentiero delli buoni costumi; perche offuscati questi tali dalle peruerse loro passioni, nelle quali sono immersi, non attendono ad altro, che a dilettare i sensi, & a fuggire ogni cosa, che sia contraria a i propri loro piaceri. Onde fra'l uirtuoso & gli altri, che declinano alla parte de uitij, in conoscere il uero bene, & in appetirlo, è quella differenza a punto, che è fra un corpo sano, & un'infermo. Questo, per hauer guasto il senso, non gusta le cose dolci, o le acetose, nel modo, che sono; ne per lui conferiscono quelle, che al sano, per essere in buon stato, sono naturalmente sane: Però il sano è la regola per gli ammalati in conoscer le cose, secondo il loro proprio, & uero essere; Et così sarà il uirtuoso, in comparatione del uitioso.

*Che l'huomo è ugualmente uolontario operatore, così delle brutte,
come delle belle attioni.* Cap. IIII.



MA essendosi detto, che la uolontà riguarda il fine, & la electione i mezzi, che seruono per acquistarlo; però debbiamo stabilire, che, si come l'huomo delle belle, & uirtuose attioni, è uolontario essecutore, così ancho sia delle brutte, & delle uitiose; & non s'haurà già a dir quello, che alcuni hanno affermato; che niuno possa essere uolontariamente cattiuo, si come anchor niuno, contra sua uoglia, può esser felice; perche, si come è uerissimo, che la felicità non può hauer luogo, contra la propria uolontà dell'huomo, per essere la felicità sempre con piena sodisfatione dell'animo di colui, in chi si troua; Così è poi falso, che l'huomo non possa essere uolontariamente cattiuo; presupposto, che sia uolontariamente uirtuoso, & proprio padrone

drone delle belle, & loduoli sue attioni. Et che et si fa, si puo agienolmente comprendere per molte ragioni. Prima, perche è chiaro, che, se è in nostro potere far cose belle, è ancho in nostro potere nō far cose brutte; & potend' noi lasciare di far le cose belle, possiamo medesimamente darci a quelle, che sono brutte; ma facendo noi cose belle, siamo buoni, & uirtuosi, & questo è in faculta nostra; perche in qual altrā cagione uogliamo riferir le belle attioni fatte da noi, se non in noi medesimi? Dunque con il far cose brutte saremo medesimamente cattui, & uitiōsi per proprio nostro uolere. Questo istezzo ce lo puo ancho persuadere la pratica della uita humana; uedendo noi, che, in tutti i gouerni ordinati con qualche ragione, si danno gli honori, & li premi a gli huomini uirtuosi, per le belle, & honorate attioni; si come i castighi, & li uitiōperi s'essercitano contra i scelerati, che sono operatori di cose brutte: Non gia di quelle, che per forza, o per ignoranza fanno; ma di quelle, che fanno molto bene quel che sono, & che uolontariamente essequiscono. Il che è osseruato da gli huomini, a fine, che i buoni s'accendano tanto piu a ben fare, & i cattui s'astengano dal male; argomento, che dimostra, esserc in nostra faculta il far & le cose buone, & parimente le cattue. Perche non gia ci è proibito, o comandato, o persuaso, che noi non habbiamo, o caldo, o freddo, o sere, o fame, o altre simil cose le quali non dipendono dal nostro uolere, ne cadono sotto dell'arbitrio nostro; ma sono determinate dalla natura, secondo la complession de corpi; i quali ancho, da gl'accidenti, che ci stanno intorno, pasono uarie mutationi, senza poterui noi far altro remedio. Ma le leggi, & le cōstitutioni si fanno per causa di quelle cose, le quali sono in nostro dominio, potendo noi & seguirle, & lasciarle; & per le quali siamo ancho detti o buoni, o cattui. Di piu le leggi uogliono, che sieno castigati gli errori, che si fanno per ignoranza; quando noi stessi dell'ignoranza siamo cagione; si come sono gl'errori fatti per briachezza; li quali di doppia pena (secondo Pittaco) douriano esser puniti, per esser il briaco egli stesso cagione di alienarsi dal buon uso dell'intelletto; con tutto che sappia, che tracannando troppo uino, diuentara tale, che uscirà fuor di se stesso; ne, cō tutto cio, lascia di far quello, che conosce esser molto brutto. Onde & di questo errore, il quale poteua da principio schifare, & de gl'altri, che ne uengono in consequenza, è ragione uelmente biasmato, come meriteuole di graue castigo. Ne si eccettuano dalle punitiōi publiche coloro, li quali sono ignoranti delle cose comandate dalle leggi; pur che non sieno cose oscure, & difficili molto da esser capite; Et questo, per essere noi stessi padroni di curarle, & di saperle. Et tutti

D quanti

quanti quelli; che oprano male, ò per trascurar la buona disciplina, ò perche stiano uolentieri auolti fra la crapula, & altri piaceri del corpo, risolua moçi pure, che diuengon cattiu; perche s'auezzano a brutte, & cattiuè attioni; Et chi non conosce, & non auerte a questa pratica, è huomo molto insensato, & debole: Onde non è marauiglia, che alcuno già habituato nel male, non possa poi, ben che uoglia, diuentar buono, se non con estrema difficoltà: perche si come, di chi s'ammala per qualche disordine suo, era prima in faculta di non ammalare; ma poi, che sarà caduto nell'infermità, nō sia in poter suo diliberarsi dal male; & in quel modo, che la pietra gettata, prima che si mandasse fuori di mano, si poteua non gettare; ma dappoi tratta non è possibile, che, non sia da noi uscita lontana; così, inanzi, che l'huomo si facesse uitioso, poteua non ui diuentare; ma poi che haura uoluto seguir l'attioni cattiuè, non sia marauiglia, se, habituato in questa peruersità, non possa poi, benche uoglia, riuoltarsi all'altra buona strada. Ma che piu? tanto è impresso nell'opinioni commune, che noi stessi siamo padroni di certe attioni, le quali procedono dall'animo nostro, che infino i difetti del corpo, non già i naturali, i quali sono compasioneuoli, ma gli accidentali, qual saria la perdita di un'occhio causata da poltroneria, li come da troppo uino beuto, ò altra cosa brutta, ci sono ascritti a uergogna, & a biasimo.

Come l'huomo, secondo l'idolo r'appresentato dalla fantasia, è, in ogni modo, uolontario operatore delle sue attioni, o sia che l'istesso fine a tutti s'appresenti, o sia, che alle buone nature il nero fine, & alle cattiuè il non nero apparisca.

CAPITOLO V



A FINALMENTE, per risoluer del tutto questa difficoltà, riducendo il negotio piu che si puo alle strette, nel modo però, che comporta la presente molto delicata speculatione; già non riman altro da dire in contrario (poi che non si puo negare, che ciascuno non appetisca quello, che bene gli pare) se non che l'huomo non sia padrone della sua fantasia, & che qual è questa, tale sia anchora il fine, uerso del quale ciascuno cammina.

A che si risponde, che, essendo l'huomo padrone de gli habiti suoi (si come per

me per li precedentidiscorsi si è fatto chiaro) seguita, che, parimente, egli sia padrone della sua fantasia; dalla quale non conuien dire, che uenga sforzato d'adherire a gli idoli delle cose da lei rappresentate; potendo molto bene, & seguirli, & lasciarli, a suo piacere. Ouero, se si uorra pur ostinatamente difendere il contrario: con dire, che niuno uoglio esser cagion di male a se medesimo; hormai altro alle cose dette, non si potrà aggiungere; se non che l'huomo, senza hauer certa cognitione del uero, o non uero fine (come, che il fine non caschi sotto'l libero arbitrio nostro) entri a far quello, che pensa, che a lui sia per riuscire in bene, mosso solo da certo stimolo di natura; la quale; potendo essere, & buona, & ria, scorge a quelli; ne quali buona si troua, il uero, & ottimo bene; da cui deuiano gli altri, che hanno la natura corrotta. A quella guisa, che alcuni nascono con occhi puri, & perfetti, atti a comprender le cose nel mondo, che stanno; & altri hanno la uista tanto mal conditionata, che, nel uedere, grandemente s'abbagliano, pigliando una cosa per un'altra. Ma, ammettendo anchora questo presupposito, diciamo con tutto cio, non potersi fuggire (presupponendosi, che'l uirtuoso sia uolontario operatore delle sue belle azioni) che non si confessi, che medesimamente il uitioso non faccia di proprio uolere le sue brutte operationi: cioè sia che, ne biasmi meriti uno, ne laude l'altro, per il uario fine, che seguono; il quale (secondo il fondamento hora fatto) non è in arbitrio dell'huomo, ma solo è posto inanzia ciascuno dalla natura. Onde, parimente conoscendo, & consentendo così l'uno, come l'altro, in quello, che oprano, per conseguire i loro fini, conuiene, che di tutte le loro operationi, o brutte, o belle, egualmente uolontari, o inuolontari operatori detti siano. Ma molto meglio, senza dubbio, sia dire (si come si è già presupposto da principio) che, si come tutte l'altre cose inclinano da natura uerso il lor proprio natural bene, così l'huomo (benche la natura sia piu fauoreuole a uno, che all'altro) appetisca naturalmente (non però senza cognitione, sendo l'huomo dotato d'intelletto, & di ragione) il suo uero fine; dal qual s'alcuni deuiano, diciamo, questo auerir loro non per altro, che per uoler adherire a gli appetiti carnali, carnalmente auezzandosi a uiuere, senza dar luogo all'uso della retta ragione. Per il che dobbiamo tenere per cosa indubitata, & certa, che noi siamo li ueri padroni dell'attioni, & de gli habiti nostri; ma piu anchora dell'attioni, che de gli habiti. Perche dell'attioni, da principio infino al fine, cio è, & delle precedenti, & delle susseguenti a gli habiti, siamo sempre padroni; in quanto, che nell'operar, conosciamo tutti i particolari, che cadono sotto il nostro senso; il che non si puo così dire de gli habiti, li quali

se bene da principio possiamo, prima, che in noi si generino, prouedere, che non si produchino cattiu, auezzandosi noi a uiuere, & a oprar bene; nientedimeno, dopo l'habito già fatto nell'anima nostra, non piu s'auediamo di ciò, che tuttauia si ua aggiungendo alle nostre inclinationi, per hauer noi già assuefatta la natura al male. Onde (come più uolte è stato auertito) è di grandissima imporanza, che, gli huomini, infino da picciolini, s'usino, & esercitino nelle buone operationi; poi che, secondo la qualità di queste, si generano, parimente in ciascuno, habiti corrispondenti.

Della uirtù della fortezza, & de uizj a lei contrari.

CAPITOLO VI.



POICHE si è stabilito, che la uirtù morale è mediocrità, & habito fondato con ragione, ilqual s'acquista mediante quell'attioni, allequali s'auezziamo, & dellequali noi stessi siamo padroni, discorriam hora appartatamente sopra ciascuna uirtù. Et prima tratteremo della fortezza; laqual consiste intorno la paura, & la confidenza: Essendo la paura aspettation di male; si come la confidenza si puo dire, che sia una sicurtà d'animo, mediante cui l'huomo spera di hauer la salute uicina, & il male lontano. Circa queste passioni adunque, lequali hanno gran forza nella uita humana, chiunque si porta, come si deue, è degno di lode, come uirtuoso, stando nel segno della mediocrità; si come chi lo trapassa, o non ui arriua, sarà degno di biasimo, come uitioso. Però è necessario saper, qual sia il timore, & qual la confidenza, che propriamente conuiene all'huomo forte; perche temere la pouertà, o la carissia d'amici, o altre cose tali, certo non sta bene all'huomo saui; ma non però, per non temer queste cose, si merita il uero titolo di forte. Parimente conuiene temere l'infamia, & di non incorrere in action scelerate; ma non è però qui posta la uirtù della uirilità; ma si potrà ben dire huomo da bene, & uergognoso, chi pauenta simil cose: & all'incontro, sfacciato, chi non le cura, & non le teme. Di più ci sta bene hauer paura, che nō ci sia ingiuriato il Padre, o il figliolo; ma nō perciò quindi deriua l'essere del uero forte, o pusillanimo; Si come anchora chiunque, mētre destinatamente è cōdotto alle forche, per esser fatto morire, cōfidasse scioccamente, senza hauer attacco ragioneuole di poter fuggir la morte,

NON

Non si direbbe, per questo, huom uirile; essendo la uera confidenza posta, non già circa i mali ineuitabili, ma intorno quelli solamente, che con ragione uol fondamento, sperar possiamo, di douer superare, mediante il nostro ualore. Per tanto diremo, che la paura, & la confidenza, in che si tramette il forte, è circa cose graui, & terribili, ordinariamente abhorrite, & temute da ogni uno; si come sono i tormenti seuerissimi del corpo, le ferite, i pericoli della morte, & l'istessa morte, pauentosa, sopra tutti gli altri pauenti; le quali cose l'huomo forte, o in tutto disprezza, ouero, in cōparatione de gli altri, in un certo modo non letteme; eleggendo più tosto morire, che far cosa brutta; anzi ponendosi al rischio manifesto di patir la morte, con ogni graue supplitio; quando sia che pensi, di far cosa bellissima; come farebbe, difender la patria dalle mani del Tiranno, che cercasse d'occuparla: la onde ancho si confida di poter dar capo à quelle imprese, nelle quali si tramette; portandosi insieme molto prudentemente in considerate, per quai cose, & quando, & come stia bene à disprezzar, & non temer le cose horribili; hauendo posta tutta la sua mira nella uirtù, & in quell'opere belle, che sono proportionate à i buoni, & generosi costumi. Ma che da queste cose grandi, & belle, ne deriuï l'esser forte, ampia fede a noi fa l'uso de popoli; i quali sogliono ordinar le lodi, & gl'encomii, & drittar statue publice a memoria, & per ornamento di quelli, li quali per amore della patria, non hanno temuto di spender la uita in guerra, ouero in altra importante occasione. Però, nella morte, che auenga per infirmità non è posto atto proprio di fortezza, in tolerarla; perche, in questo non si esercita opera, che sia bella, con la quale si chiuda il fine della uita; ne è in poter nostro, in questo caso, di combatter per fuggir la morte; benchè poi in questo morir anchora, chi è d'animo forte & uirile, si porta intrepidamente in comparisone de gli altri. Raramente nelle fortune, & pericoli del mare, in non temerli, non consiste fortezza, ma in esser d'inteno, quando accade al forte di trouarsi in essi, non potèdo fuggir la morte, la sopporta con animo costante; si come, hauendo ragione uol attacco di cōfidare, di douer ufcir salvo da questi gran pericoli, ne prende giusta cōfidanza, nō già fondato in iperienza, à guisa di Marinari, auezzati tante altre uolte a simiglianti borasche; ma solamente mosso dalla buona sua dispositione dell'animo essercitato, & assuefatto à non temer la morte, cosa tanto tremèda, & a cōfidare, come cōuiene ad huomo prudente. Però della fortezza si potrà dare questa definitione; ch'ella è medio erita determinata cō uera ragione, circa la temenza, & cōfidanza di cose graui, & terribili, in sostenerle, come, & quādo conuiene, a fine di nō far cosa brutta, & per far cosa bellissima, per amor dell'honesto. Et essèdo la fortezza tale, chiaramente si puo intendere; che, chi piu del douer si confida,

o troppo eccede, in non temere in modo alcuno le cose, che meritano di esser temute (si come si racconta d'alcuni ; i quali non temono i terremoti, & li diluuij, o altre cose tali, alle quali noi non habbiamo modo di poter far resilenza) questo è biasmato, perche trapassa la mediocrità. Et quanto sia per troppo confidare, sarà detto audace; si come, per non temer le cose, che conuiene, & come conuien temere, si puo chiamar l'huomo temerario, o intimidito, non hauendo noi altra uoce piu propria, per nominar questo uizio. Chiunque poi o niente confida, o troppo teme le cose pauentose, & ancho quelle, che sono indegne di essere temute, come persona, che manca della mediocrità, in portarsi in questo fatto, come richiede il decoro, è biasmato, & detto timido, & uile. Ma è d'auertire, che'l uantatore fa professione di non temer anch'egli cosa ueruna, & di esser huomo forte; il quale nondimeno, nell'occasioni, che se gli fanno inanzi, non aspetta i pericoli, ma da loro si discosta; come fa parimente l'audace; il qual auanti'l fatto, si mostra terribile, & poi sta cheto al tempo di menar le mani. Per contrario, il forte, prima che si uenga a fatti, è pacifico, & quieto; poi guidato dalla ragione, che gli dice, non douersi tolerar cosa brutta, si mostra fiero, & animoso. Et di qui nasce, che, ne gl'improuisi essalti de pericoli non preueduti, ne quali non s'ha campo di pensare à preparamenti, ma la natura ispeditamente fa il suo corso, si scopre la disposizione di ciascuno uerso la fortezza, molto meglio, di quello, che si faccia in lungo tratto di tempo, & nelli pericoli gia scoperti; ne quali l'huomo ha campo di mostrarli simulatamente brauo, & forte; ouero, col lungo premeditare, puo, mediante la ragione, far forza à se stesso, per non temer le cose tremende, anchor che a questo non hauesse l'animo cosi fermo. Se alcuno poi, o per amore, o per altra cagione ammazza se stesso, non si terrà, per questo, huomo forte, anzi molle, & debole d'animo; non sopportando egli quello, che dourebbe sostenere; di maniera, che per fuggire quel male, che l'annoia, non per cagione di cosa bella, con grande biasimo, a se stesso toglie la uita.



Di cinque spetie improprie di fortezza. Cap. VII.



ONO poi cinque altre spetie improprie di fortezza, le quali qualche poco s'accostano alla uera fortezza già descritta. La prima è di quei cittadini; i quali, non per amore del bello, che è il uero fine della uirtù, ma solamente per acquisto d'honore, o per fuggir infamia, o per paura de' castighi, (il che è manco degno) fanno operationi da huomo forte; & questa spetie è differente dalla uera fortezza, nella sola intention del fine. La seconda è di coloro, i quali mossi da certa isperienza, che hanno di cose paudentose, essercitano atti di fortezza; a che hauendo riguardo Socrate, disse, che la fortezza, era una scienza; & questa sorte di fortezza è fondata, non in habito, ma in isperienza; la qual fa, che l'huomo istimi, per facili, le cose difficili; Onde quei soldati, che si persuadon d'hauer ben imparato il mestier dell' armi, sogliono essere piu animosi de' gli altri, che non sono anchora isperimentati nella guerra. La terza spetie di riuu da furore, o sia per amore, o per ira, o altro; di maniera che, un'adultero, il qual sarà, per natura, timido, mosso da qualche gran passion d'amore, si trametterà in graui, & manifesti pericoli, senza punto istimarli; come fanno anchora alcuni altri, quando da ira acutissima sieno stimolati; & si grandemente accecati, che non fanno quello, che li facciano; & questa spetie di fortezza manca d'elettione, essendo del tutto fondata in passioni, che mouono l'huomo a non curare li pericoli. Ma è d'auertire, che, se bene al uero forte conuiene l'impeto dell'ira, per incitarlo all'opere, che ha da fare; diciamo però, che in lui il principal motiuo è l'oggetto del bello, che lo moue, & induce alle grandi imprese; all'effetto delle quali concorre etiam dio l'ira, ma però sotto la moderatione della retta ragione. La quarta spetie di fortezza impropria dipende da speranza, per la qual alcuni si rendono animosi à sottrahere in molti pericoli, sperando di douerne uscir salui, come è lor auenuto altre uolte; la qual sorte di fortezza manca di elettione, essendo tutta fondata in speranza, che suole talhora afsicurar l'huomo ne pericoli. L'ultima spetie impropria di fortezza è quella, che nasce da ignoranza; per che alcuni, non conoscendo il pericolo, che sia in qualche cosa, in quel si pongano, senza alcun ritegno; la onde, se poi auiene, che s'auedano dell' errore, & del pericolo, nel qual si trouano, subito lasciano l'impresa, & si mettono in fuga, parendo loro d'hauer sempre a fianchi il pericolo, che hanno scoperto; la qual sorte di fortezza è priua non solo di elettione, ma anchora di cognitione; essendo fondata nell'ignoranza de' pericoli. Onde si puo

D iij compren-

comprendere, qualmente, in niuna di queste forti di fortrezza, è proposto per oggetto l'operare semplicemēte per amore di cosa bella, & honesta, nel modo, che alla uera fortrezza conuiene: & però accomodata-
mente saranno da noi state demandate tutte queste specie improprie di fortrezza.

Alcuni auertimenti sopra la uirtù della fortrezza.

CAPITOLO VIII.



A essendosi detto, che la fortrezza si trauglia intorno la paura, & la confidenza, s'ha da sapere; ch'ella molto piu consiste circa il non temere, che circa il confidare; essendo cosa di maggior momento, & più difficile, & piu pregiata, il sostener cose graui, & terribili, che confidare d'hauerle a superare con assalirle; perche, oltre che i pericoli, ne quali si trouiamo, temprano l'audacia, & aumentano la paura; il sostenergli, appresso, presuppone, che il nimico sia potente, come quello, il quale di già ci l'ha di sopra; La onde, l'ardir d'incontrar i pericoli, è inditio chiaro, che la forza dell'assalire, sia maggiore del pericolo, uerso del qual l'huomo si moue. Di piu il sostener, porta con seco il mal presente, cosa assai piu graue, & noiosa, di quello, che sia il pensar al pericolo del male; che anchor non ci tocca; & finalmente chi sostiene le cose terribili, & pauentose, soggiace di già al presente incommodo, per cui, molto si può turbare, temendo d'hauer a sostenere lungamente il peso di così dura battaglia; La onde nell'assalire non è certo, che l'opposto trauglio ci debba lungo tempo sopra stare, potendosi per auentura ancho schifare. Argomenti, per liquali si conclude, come la parte principale della fortrezza piu consiste in sostenere le cose graui, che nell'ardir d'incontrarle. Oltre a ciò si può ancho dubitare (stando che ogni uirtù, come si è detto nel secondo libro, habbia per suo fine un certo proprio piacere) come possa essere piacere, & diletto ne gli atti della fortrezza, doue accadono ferite, tormenti, & l'istessa morte; lequali cose habbiamo già detto douersi tolerare dall'huomo forte. A questo si risponde, che le ferite, & la morte sono cose noiose, & per se stesse abhorrite da ogn'uno, & dall'istesso forte; A cui, anzi (& massimamente, quanto piu è soggetto, in cui s'annidano tutte le belle uirtù, & quanto, per quello rispetto, è piu felice de gli altri) doue tanto piu rincrescere il morire; come che, un huomo tale meriti di restare lungamente in uita, sopra tutti gli altri. Con tutto ciò all'huomo uirile, & forte, hauendo egli occasione di operar cosa bellissima, & per non si condurre a far brutte

azioni.

attioni, si trauglio di patire i tormenti, con la morte istessa; si rappresenta per dolce, & diletteuolissimo; & questo, per l'honoratissimo fine, ch'intende di douer conseguire, in cui terminano i tormenti suoi, sostenuti da buona coscienza, & decorati finalmente da nobilissima, & celebratissima lode. E ancho d'auertire che, se bene gli huomini forti, a tempo, & luogo, non paucitano i pericoli della morte, non per questo s'hanno da stimare per li migliori soldati, che si trouino. Perche altri non tanto animosi, a quali nuancaranno de buoni, & generosi costumi, sendo pieni d'ingordigia d'hauere, faranno piu atti alla uiltia; come sono quelli i quali, per arricchire, combattono; & per fare qualche bottino, s'espongono facilmente a pericoli, quasi facendo baratto della lor uita, con l'acquisto del danaro, o d'altro; La onde il forte, solo per l'honeste cagioni, è solito di pigliar l'armi. Et della fortezza, balti per hora quello, che fin qui si è detto.

Della uirtù della temperanza, & de uizj a lei contrari.

CAPITOLO IX.



ECCE la temperanza, uirtù molto conforme alla fortezza; in quanto, che ambedue toccano alla parte dell'anima irragionevole, piu che non fanno l'altre uirtù morali, delle quali si ragionerà poi: Et questo, per essere le passioni della fortezza, & quelle della temperanza, cioè l'ardire, & la paura, & la concupiscenza del cibo, del poto, & della Venere molto dipendenti dalla complessione, & dalla natura di ciascuno: Onde sono anchora comuni a gli altri animali, a quali, non meno, che a gli huomini, apportano piacere, & dolore. Consiste la temperanza circa il piacere, & dispiacere; non di quelle cose, che piaciono all'anima, com'è l'honore, o lo studio delle lettere, & altro simile; ma di quelle, che appartengono al corpo: ma ne anchora circa ogni piacere del corpo: perche non circa il piacere, che si trahe dal senso del uedere, non circa quello dell'udire, ne circa quello dell'odorato (anchor che in tutti questi sensi l'huomo possa pigliare minore, & maggiore diletatione di quello che conuenga) non è però posta o temperanza; o intemperanza alcuna. Eccettuar però si possono alcuni odori, che uanno composti sopra se uiuande, & certi odoriferi profumi; & unguenti incitatiui alla libidine, de quali chiunque troppo si diletta, si potrebbe dimandar intemperato; ma quello sarà per accidente; cioè, perche, sotto di questi tali odori, si risueglia non i piaceri, & i desiderj de gli oggetti dedicati al gusto, & all'atto della

Vene-

Venere; a quella guisa, che il cane, eccitato dall'odore, si drizza a cercare la preda; & il leone, udita la uoce del bue, si rallegra, conoscendo d'hauer trouato a se stesso pastura. Onde sono alcuni tanto dediti alla gola, che, essendo suogliati, per incitare tanto piu il loro appetito, infrascano, & infettano, in un certo modo, i uini, & i cibi di diuersi odori; si come parimente, altri usano diuerses inuentioni, per tanto piu ageuolarli all'atto della Venere. Però resta a dire, che l'intemperanza, propriamente, sia posta intorno a piaceri, & dispiaceri propri de gli altri duo sensi, che sono il gusto, & il tatto; & principalmente per conto del tatto; poi che (per dir el uero) gli intemperati poco abbadano al diletto di quell'esquisito senso del guito, colquale (ilche appar nell'huomo solo) si discernono le differenze de sapori; per essere di questo senso il piacer breue, & quasi insensibile, & che passa come in un momento; come appare, quando noi gustiamo, o saggiamo alcuna cosa, dallaquale in un tratto ci spediamo; Et all'incontro, al piacere di quel gusto imperfetto, che è quasi una cosa istessa con il tatto concesso all'animale, per discernere l'util cibo dal nocciuole, li medesimi intemperati sono del tutto dati, per residere, in questo gusto, per rispetto della congiuntione, ch'egli ha con il tatto, il piacere del mangiare, & del bere con piu lunga durata; Onde Filossene Ericinio huomo goloso desideraua d'hauere la gola, a guisa di Grue, per poter, mediante il senso del tatto, godere tanto piu lungamente il piacere del mangiare, & del bere. Ma è però d'auertire, che, ne ancho da tutti i piaceri, che dipendono dal senso del tatto, deriua l'esser temperato, o intemperato; perche, per quelli piaceri, che sono da gentil'huomo, che si sentono, o nelle fregagioni, o ne bagri, o in altro, oue tutto il corpo insieme uenga esercitato, & non una parte sola (come auiene nell'uso della gola, o della Venere) niuno propriamente dour esser detto temperato, o intemperato; si come, ne ancho (come si è già detto per inanzi) per la diletatione, che si ha dell'honore, o del gioco, o d'altra cosa tale: Ma chi in queste cose eccede il termine honesto, si potrà chiamar molle, effeminato, ouero insatiabile. Onde, in somma, resta il piacer solo, e'l dispiacere, che si sente, per conto del mangiare, & del bere, & per conto del coito insieme; & piu per conto del piacere, che per rispetto del dispiacere, per hauerne la uoluptà, forza maggiore del dispiacere; auenga che'l dispiacere risulti nell'huomo dalla priuatione del piacere, ch'ei desidera. Onde, per sapere, in qual modo habbia luogo ne gli huomini la lodata temperanza, & i uuij a lei contrari, si ha da presupporre; che'l mangiare, & il bere, insieme con il coito, parte cadono, per ordine di natura, sotto'l piacere commune a tutti gli animali; in quanto, che ciascun animale si gode, per istinto di natura, di pigliar il cibo, & il poro, per conseruare la propria uita, & di usar il coito, per lo

mantenim-

mantenimento della sua spetie: parte cagionano particolar piaceri in questo, & in quello animale, per certa propria inclinazione, laqual si troua in ciascuna spetie, di pigliar diletto, piu d'una cosa, che d'un'altra; cosi nel fatto del mangiare, & del bere, come anchora nell'uso della Venere. Dunque, stando questa diuisione del piacer commune & particolare, diciamo; che l'intemperanza, che prouiene dal piacere, che è commune a tuttigli animali, di far satolla la natura del suo bisogno, consiste nel diletto, ch'alcuni pretendono di pigliare, con empirsi, a tutto suo potere, senza seruar alcuna misura; uitio, che si troua in pochissimi huomini: & in quelli soli, i quali, come plebei, & abomineuoli, & pacchioni, non appetiscono altro, che di empir il uentre, quanto piu possono. Onde circa questo piacer, che ha per suo fondamento il bisogno di sostentar la uita, ha luogo il peccato della troppo edacità, senza altra aggiunta di particolar diletto, chel'huomo pigli piu di una cosa, che d'un'altra. Circa poi li piaceri particolari, diciamo; che gli huomini peccano per diletтары di cose, dallequali si doueriano astenersi; o per diletтарыsene, non a debito tempo, o non con debita misura; cosi circa il mangiare, & il bere, come anchora nel coito; non usando queste cose, ne quanto, ne quando, ne come, ne con chi conuiene; anzi attristandosi molto, quando non possano far satolle le loro dishoneste uoglie. All'incontro, l'huomo temperato, & ben composto, usa tutte le dette cose con debita misura; osseruando primamente, che i piaceri non eccedano fuor de termini dell'honesto; e inoltre, che con feriscan alla sanità, & alla buona dispositione di tutto il corpo; & che insieme non trapassino le forze delle facultà sue; ilqual, appresso, per non poter godere quello, a che l'appetito lo inclina, punto non s'attrista, ne di questo riceue trauaglio alcuno. Onde la temperanza, per definirla, farà una mediocrità determinata con uera ragione, circa i piaceri, & dispiaceri del corpo, per conto del gusto, & del tatto, in usarli nelle cose, che conuiene, quando, & come, & con chi si deue, per fine honesto, & per tenere insieme il corpo sano, & gagliardo. Chiunque poi eccede da questa misura, è intemperato, per diletтары delle cose, che non conuengono, ne uerso chi, ne quando, ne come conuiene; & il medesimo sente gran dispiacere, sendo impedito di metter in atto le sue sfrenate, & dishoneste uoglie: cosa ueramente brutta, & biasimeuole, & strana da sentire; che l'huomo patisca molestia, per non poter godere le uoluptà abomineuoli. Perche non è già il dispiacere, che, per questo conto, sente l'intemperato, simile alle molestie, che toccano all'huomo forte; ilquale, per essercitare la uirtù, che a lui si deue, ha da sostener cose graui, & pauesose, tollerando il male nella propria persona: La onde l'intemperato sente dolore, sol per non poter godere quei bestiali piaceri, che uorria. Nella parte poi del dispetto

è posto

è posto il uizio, ilqual non ha proprio nome; ma si può dimandare insensibilità, o stupidità; per essere in coloro, i quali, a guisa d'insensibil pietra, non sentono la tiullatione de piaceri naturali; mostrando in questo di non essere, non che huomini, ma ne ancho animali: che pur gli animali bruti anchora, si dilettano di certi propri loro piaceri, andando, per questo, cercando piu un cibo, che un'altro. Però rarissimi sono quelli, che trabocchino in questo difetto, che la uoluptà ha pur troppo gran forza sopra di noi, con noi nascendo, & alleuandosi con noi infino dalle fascie.

Alcuni auertimenti sopra la uirtù della temperanza.

CAPITOLO .X. & ultimo.



T dalle cose dette circa la fortezza, & la temperanza, si può raccogliere, che la fortezza è uirtù piu pregiata della temperanza; bisognando al forte sostener cose graui, & noiose; ilche è piu difficile, & di maggiore importanza, che non è l'astenersi da piaceri, come fa il temperato: Et Però l'intemperanza sarà aucho uizio piu brutto, & piu uituperabile di quello della timidità: Et questo può essere chiaro, per molte ragioni. Perche primamente il timore, per cui l'huomo trabocca nel uizio della timidità, è per conto di cosa importantissima, cioè per lo pericolo di perder la uita, cosa a noi, sopra tutte l'altre, cara; ilche auāza di gran lunga, l'obietto delli non naturali, anzi disordinati piaceri, da quali si cōduce l'huomo nel uizio dell'intemperanza. Però, i peccati del timido, si douranno stima re per men graui, & men brutti, di quelli dell'intemperato; inuitando sem pre piu scusa de i lor falli, coloro, i quali, da piu potente cagione, sono condutti a peccare. Oltre a ciò, non è dubbio; che piu graue, & piu brutto non sia quel uizio, dalquale gran campo si ha di poterli distorre, con essercitarsi ne gli atti contrari senza pericolo; che quello, doue questo non accade: Ma, chiaro è, che l'occasione di fuggire i piaceri carnali, come che di continuo ci stian d'intorno, è grandissima, & l'huomo può farlo, senza mettersi in alcun pericolo; La onde, l'occasione di essercitar l'animo nelle cose terribili, & pauentose, assai di rado accade, ne si può fare senza manifesto rischio della uita: Da che ne segue, che piu degno di biasmo sia, chi pecca per intemperanza, che chi erra per timidità. Appresso, attendendosi propriamente lo spontaneo dell'huomo, nell'attioni particolari; cōciosia che molti, stando su discorsi generali, possano molto ben biasmare la uita intemperata, & l'attioni dell'huomo codardo, & proporsi in animo di nō uolerui adherere, & poi nell'operationi essere in tutto contrari.

trati alle loro prime deliberationi) se bene si considera, noi trouaremo; che gli atti dell'intemperato sono molto piu uolontarij di quelli del timido; auenga, che il temperato seguiti, & abbracci, con pronta, & franca uolontà li piaceri; il che non si puo dire del timido; il quale sforzato da tormenti, & da pericoli, che gli soprastanno di perder la uita, lascia, per paura di questi mali, non già per contento, che a lui ne segua, di far quello, che l'huomo forte, a tempo, & luogo, mettendosi fra i pericoli, intrepida mente suole essequire. Però si conchiude, che l'uitio dell'intemperanza sia assai piu brutto, & piu degno di biasimo, di quello della timidità. Finalmente è d'auertire; che, chi troppo immoderatamente s'immerge ne i piaceri del corpo, uia a gran rischio di diuentar huomo del tutto stupido, & come senza ragione, & inetto a riceuere emendatione della sua uita: Onde molto conuenientemente l'intemperato, è detto da Greci *ακαταστατος*, quasi come incastigabile, & incorrigibile, a simiglianza de fanciulli; i quali, quando non habbian a canto un qualche Pedagogo in lor custodia, & un freno, che gli ritenga da quelli tanti piaceri, che loro stanno intorno; uanno sempre di male in peggio, in acquistar mali costumi. Per tanto deuesi fuggire l'intemperanza, & abbracciar la temperanza, come uirtù; laqual reade l'ingegno, & la nostra ragione sempre piu purgati, & piu eccellenti, si come anchora in usar moderatamente i piaceri carnali, s'apporta maggior uigore alla complessione de corpi nostri.

Fine del terzo libro.



*Argomento del quarto libro dell'Ethica
di Aristotile à Nicomacho.*

IN questo quarto libro, Aristotile, segue in dichiarare alcune altre uirtu morali, trattando di tutte queste; cioè, della liberalità, della Magnificenza, della Magnanimità, della uirtu posta in mezzani honori, della Mansuetudine, dell'Amicitia del conuersare, della Veracità, & della Piacevolezza; mostrando quello che sia ciascuna di loro, & quali i loro estremi: offeruando in trattar di tutte queste, quasi in tutto, l'istesso modo, che si è tenuto di sopra in parlare della Fortezza, & della Temperanza. Onde, si come sono uarie specie di uirtu, che qui si spianano, così saranno altrettanti capi corrispondenti di questo libro.

36
DELLA PARAFRASI DI
M. ANTONIO SCAINO
NELL'ETHICA DI ARISTOTILE
A NICOMACHO LIB. VIII.



Della virtù della liberalità, & de nitij a lei contrari.

CAPITOLO I.

LENTRIAMO hora a parlare della liberalità, uirtù, che si trauglia intorno le facultà apprezzate sotto'l ualore del danaro, in spenderle, & donarle, & accettarle; consistendo però molto più la bellezza sua in donare, che in accettare; sì come anchora il far le cose honeste, è più bello assai, che il sopportarle; & le lodi si danno a chi fa i presenti, & non a chi gli riceue; sendo massimamēte la uirtù delle cose instituite a qualche uso, come sono le facultà, posta in usarle, & dispensarle bene; non già in serbarle, & possederle: Onde ancho dal non accettare, non si merita la lode d'huom liberale, ma di giusto; sì come poi dall'acceptare, niuno, manco lodato uiene. Hora, per farsi, l'huomo degno del titolo di questa uirtù, ha da indirizzare l'attioni sue uerso la mediocrità nello spendere, & donare le facultà secondo la possibilità sua; che non s'haurà già da tenere uno per men liberale d'un'altro, perche doni poco, hauendo egli poco il modo di donare; Et questo farà a luogo, & tempo, & uerso persone meriteuoli, facendo allegramente i doni, & le spese, & tutto per fine bello di giouare, & beneficar molti; hauendo insieme riguardo, di non lograre le proprie sostanze, ne in donarle indifferētemente a ogn'uno, ne in spenderle in qualunque cosa; anzi taluolta accetterà da gli altri (non perche quiui consista atto di cosa bella) ma per poter hauer meglio il modo di far attioni liberali. Et per questo rispetto accrescerà, cō qualche legittima uia, l'entrate sue, con pigliar di esse qualche honesta cura. Onde la liberalità, per definirla, sarà una mediocrità terminata con uera ragione, circa il dare, & accettar le facultà apprezzate con danaro, in modo, & luogo, & tempo, & uerso le cose, & persone, che conuiene, per fine di attione bella, e loda-

ta. Quindi nasce, che ordinariamente, chi è liberale, non arricchisce; Poi che chiunque è dato a spendere, & a donare il suo, non può hauer l'animo applicato a far robba; essendo principalmente proprio del liberale, lo eccedere in donare, in modo tale, che, de i beni di fortuna la minor parte per se serba, & la migliore dispensa in altri. Onde ancho, si come non lascia di beneficiare molti, così ha molti beneuoli, & seguaci; i quali biasinano la fortuna, nominandola auara de suoi beni, uerso di chi ne faria così largo, & buono dispensatore. Appresso il liberale è parco, & riseruatato in domandar quel d'altri. Tolerà il medesimo, facilmente, i torti, che fatti gli sono per conto di robba, non essendo, per questo conto, punto litigioso; si come ancho delle spese, che gli accade impiegare male, non si attrista se non moderatamente; che in uero il far in contrario, è indizio di quimo ristretto, & troppo curante le ricchezze. Naturalmente poi sono più inclinati alla liberalità, quelli, che possiedono la robba, senza hauer durato fatica in acquistarla; che quelli, i quali, con molti sudori, & stenti l'hanno guadagnata; onde, come di cosa propria, & molto a loro cara, essendo amatori, difficilmente s'inducono a comunicarla con altri. All'eccesso di questa uirtù trouasi il prodigo, & il dissipatore; il quale, in donare, & in spendere, passa di là dal mezzo, & in accettare, resta di quà; così, in questa parte manca, & in quella eccede, & però erra, tanto più, che in donare non è guidato da ragione, di far cosa bella; ma più tosto da certa sua pazzia; Onde molte uolte gli auuene di far bene a chi nol merita, & lascia di donare a quelli, che fariano degni della sua cortesia. Pure molto si confa col liberale; in quanto, che dona, & dispensa le sostanze sue, come ancho fa il liberale: Et, con l'inecchiare (per esser proprio de uecchi l'auaritia) & con la diminutione delle sostanze, le quali di continuo si uanno logrando, talche poi resta poco che donare, puo auenire, che finalmente egli s'accosti al luogo di quel mezzo, che è proprio della liberalità. Et, in somma, la prodigalità è uizio comporteuole, argomento non di malitia, ma più tolto di generosità d'animo, & segno (se così ci piace di dire) di pazzia; po' che il prodigo, senza occasione di cosa bella, logra quelle sostanze, con le quali haurebbe da sostentarsi in uita. Ma è d'auertire, che, se il prodigo cade nell'intemperanza, & non si pone freno, diuenta in si fatta maniera peruerso; che, senza riguardo dell'honesto, sol per satiare le brutte sue uoglie, piglia da ciascuno, & consuma il suo, & quello, che da altri puo cavar con illecite uie, in adulatori, & altri sceelerati, & lascia morir della fame le modeste, & costumare persone. L'auaritia, ch'è l'altro estremo, manca in dare, & per lo più, eccede in accettare la robba; uizio (che per essere a noi molto naturale) con il crescer de gli anni, & con ogni altra impotenza, che ci auenga, tanto più cresce, &

piu si rende difficile da curare; Onde, ancho i piu de gl'huomini sono auari: Et fra questi, alcuni sono, i quali, senza misura, attendono a conseruar la robba; si come sono i tenaci, i parchi, & i sordidi, i quali si guardano dall'accettare; parte per non esser poi necessitati (come dicano) di far cosa brutta, con mendicar da altri, cadendo in bisogno, per hauer uoluto essere liberali in donare il proprio; & parte per non essere sforzati a dar del loro, quasi come a questo obligati, per hauer già accettato di quel d'altri. Alcuni poi eccedono in pigliar la robba d'altri, & per farne cumulo, non lasciano di far qual si uoglia sceleragine; come il ruffiano, il ladro, l'usurario, & altri simili infami, che si danno, senza alcun ritegno, a brutti & illeciti guadagni, pigliando, & quello che loro non conuiene, & piu di quello, che conuiene: Fra questi si possono metter anchora i giocatori de dadi, & d'altri cotai giochi; poi che questi tali, con illeciti modi, cercano di conuertire in proprio utile le cose de gl'amici, uerso de quali, con le loro facultà, douerebbono essere cortesi, & liberali. Il Tiranno poi, che spogliasse le chiese, & leuasse uiolentemente la robba a suoi cittadini con rapir il molto, donde non deue; non auaro, ma si dimandarà ingiusto, empio, & crudele. Et dalle cose dette si può trarre, che l'auaritia è piu lontana dalla liberalità, di quello che sia la prodigalità; si perche i piu de gl'huomini peccano in esser auari, & non prodighi; si anchora, perche la liberalità ua principalmente impiegata nel donare; a che ancho il prodigo è molto dedito; & però non è di così peruerso habito, com'è l'auaro; da cui (mentre uiue un'huomo tanto sordido) non deriua ne per se stesso, ne per altri, alcun commodo; saluo, se non uogliamo dire, che questo tale, con infiniti stenti hauera accumulato un gran thesoro à persona, laquale, in breue tempo, lo consumerà, si come spesso interuiene.

Della uirtù della magnificenza & de uisij a lei contrari.

CAPITOLO II.



Ora la liberalità parliamo della magnificenza, per essere l'una & l'altra di queste uirtù posta nell'uso delle facultà; ma però così uariamente, che sono due spetie di uirtù differenti tra loro. Perche la liberalità (si come habbiamo già detto) si tramette in tutti quelli atti, che possono cadere sotto l'uso delle ricchezze; così in darne, & accettarne, secondo i ueri ordini della cortesia; come anchora in dispensarne, doue occorra di spenderle per diuersi bisogni. La onde la magnificenza propriamente s'impiega nelle spese, & principalmente in quelle, che sono di gran mo-

mento,

mento, ne quali conuenga consumar molti danari: ponendo l'huom magnifico gran studio, accio che sieno ben designate, & ordinate con ragione, tal che meglio non si possan fare. Onde meritamente la magnificenza ha hauuto il nome da Greci di *μεγαλοπρεπεία*; come uirtu, dalla quale dipendono attoni di gran conto, & fatte con gran decoro: pero il magnifico anchora, come in cose di maggior grandezza, si tramette piu uolentieri nelle spese publiche, che nelle priuate. Et fra gli oggetti dell'opere sue, questi sono i principali, cio è sacrifici, statue drizzate in honor di Dio, sepulture, statue publiche, torniamenti, giostre, edifici priuati o di palazzo, o di giardini, nozze, ambasciarie, accetto di forastieri, cōuiti, presenti, & remunerationi, & altro simile; in cui cosi bene, & con tanto giudicio si portara l'huom magnifico, che con l'istessa spesa fara comparere meglio l'opra sua, di quello che un'altro non sapra fare, quantunque fosse liberale; sendo priuo di quella scienza, & cognitione, che è propria della magnificenza. Percio il magnifico, fara differente dal liberale, non solamente per le grandissime opere, nelle quali solo si tramette, ma insieme anchora nelle mediocri, in che ancho mette mano il liberale: perche dal magnifico saranno fatte in tutta eccellenza di bellezza, & di perfectione, alla qual il liberale non aggiunge; per non esser altro il fine del liberale, che d'impiegar le spese, secondo la possibilita sua, & secondo il ualore dell'opere, che ha da fare: la onde il magnifico non sol ha questo riguardo, ma mette appresso molto studio (& questo è il suo principale disegno) in far comparere l'opre delle sue spese in modo, che sieno compite in tutta eccellenza. Di qua nasce, che altro è il ualor delle faculta, & altro il ualor dell'opere: perche quella, cosa che è di maggior prezzo, diremo, che sia ancho piu honorata, si come è l'oro: ma la uirtu dell'opere consiste in essere grande, bella, & marauigliosa da uedere, secondo la qualita dell'esser suo: in modo tale, che un pugnolino, il qual si uoglia donare ad un fanciullo, per il suo ualore, saria presente uile, & di poca liberalita; la onde, guarnito il medesimo nel piu uago, & eccellente modo ch'ei possa essere, per rispetto del lauoro, fara opera di huomo grande, & magnifico. Et tanto piu quelle, che sieno impiegate in spesa di molta importanza: come saria l'apparato di una bella Tragedia, o la fabrica d'un'eccelfo, & superbo palagio: ch' in tutti questi affari, chi è magnifico, riesce bene a marauiglia. Onde nelle cose, che nō sono di molto prezzo, per farle in tutta quella eccellenza, di cui possono esser capeuoli, cōsumara ordinariamēte piu danari, che non farebbe un'altro semplice liberale; il qual ha posto il suo fine non gia in eccellenza di spese, o di presenti, ma nel solo spendere, & far cortesia, secōdo la possibilita delle sue forze. Tale adunque è il soggetto della

E magnifi-

magnificenza, & tale è la differenza dell' huom magnifico al liberale. Ma, perche la magnificenza si tramette in cose grãdi, & la grandezza dice relatione di certi rispetti, però a fine, che il magnifico faccia le spese con decoro; bisogna prouerarmēte, ch'egli habbia riguardo alla conditione, & grado suo: perche non è già coueniente, che un colonnello di mille fanti serui la medesima grandezza in far mostra di se, qual conuenirebbe ad un Capitano Generale di essercito. Poi ha da considerare la qualita dell'opere, nelle quali è per impiegar le spese: perche di maggiore spesa, & di studio maggiore sono meriteuoli l'opere piu durabili, che quelle, che in un tratto hanno a mancare; & le puplice richieggono maggior splendore, che non fanno le priuate. Di piu le persone di gran stato hanno d'accarezzare con conuiti, & doni splendidissimi; non già così quelle, che sono di bassa conditione. Et coloro, i quali sono posti in qualche dignita, o hanno di già acquistato fama, o hanno hauiti lor passati sublimi & generosi; piu che a gli altri, che mancano di queste conditioni, conuiene nello spēdere, & donare seruar la detta grãdezza, & splendidezza. Ma sopra tutto, chi disegna essere ueramente Magnifico, ha da porre inanzi per fine, il far cosa bella, & uirtuosa, & per amore della uirtu accommodarsi allegramente a far l'opere lōtane da ogni strettezza; sì che sieno ampie, & piene di tutto quello splendore, di cui possono essere capeuoli: accordando sempre l'opera con la spesa; talche una sia conforme con l'altra; & piu tosto, dando qualche uantaggio alla spesa; accio si conosca non essersi mancato in conto alcuno, in far l'opere in tutta quella eccellenza, con che si potea fare acconciamente. Onde potremo definire, che la magnificenza sia una mediocrita determinata con uera ragione, circa le spese grãdissime, & bellissime impiegate giudiciosamente, secondo la qualita delle persone, & delle cose, a tempo, & luogo, & con chi conuiene, per amor di bello, & uirtuoso fine. In eccesso delle spese grãdissime peccano coloro; i quali si potranno chiamare mecanici, ineleganti, & senza giudicio, spendendo costoro le faculta senza decoro, & senza ragione alcuna; piu in quelle cose, doue non doueriano, & meno in quelle, che fariano degne de maggior spesa, & il tutto facendo per uana gloria, & per far mostra al uolgo delle lor ricchezze. Nel difetto peccano i miseri, & i meschini d'animo, & i sordidi; i quali per miseria lascian di fare le spese accomodate alle opere, che fanno; e nello spendere i loro danari patiscono gran ramarico; li quali uitii non sono però molto brutti, poi che non sogliono arrecar danno ad altri. Dalle cose dette si raccoglie, che chi è pouero, non puo ueramente essere magnifico. Per che, consistendo la uirtu della magnificenza in opere di spesa grandissima, la qual pero si ha da fare conforme alle faculta di ciascuno, pero il pouero, per l'impo-

tenza

tenza sua non puo arriuare a questo segno; si come anchora, essendo sano, non douera assalire imprese, che sieno sopra delle sue forze. Ne percio si toglie, che il pouero non possa esser liberale, donando egli allegramente di quel poco che ha. Da chene segue, che, chi è magnifico, sia ancho liberale; non essendo poi necessario, che ogn'uno, ch'è liberale, sia ancho magnifico.

Della uirtù della magnanimità, & de uizj a lei contrari. Cap. III.



SE CUNTO l'habito della magnanimità, la qual meglio intenderemo applicando noi il ragionamento al magnanimo, per le molte proprietà, che in esso ageuolmente si scoprono. Et prima è da sapere, che il magnanimo (si come ancho il nome ci da ad intendere) ha per obietto proprio le cose grandi, delle quali per li suoi gran meriti si stima degno; non già di picciole, & mediocri, come ha da fare chi mediocrementè è dotato delle uirtù, ne le possiede in tanta eccellenza; essendo la grandezza non meno propria del magnanimo, di quello che sia la belta de i corpi grandi, & non de i piccioli, li quali potranno ben essere proportionati, & gratiosi, ma non già belli. Oltre a ciò è d'auertire, che le cose grandi, le quali si uendica il magnanimo, per conoscere di meritarse da gli huomini in ricompensa dell'alto suo ualore, non sono già i beni dell'animo, de quali uiente habbiamo di meglio, non potendosi questi transferire da un huomo uerso l'altro; ma diremo, che mediante questi beni diuini dell'animo in eccellenza posseduti dal magnanimo, egli pretende giustamente di dover riceuer da gli huomini il meglio, & il piu bello di tutte le cose, che ci uengon di fuori, che è senza dubbio l'honore; come quello, che si rende a i Dei, & è premio della uirtù, & guiderdone delle belle attioni. Per il che gl'honori saranno il proprio obietto, non già i mediocri, ma li maggiori, & li supremi, ne quali, come in bersaglio, il magnanimo terrà ferma la mira; in questo andando (ad un certo modo) all'estremo; in quanto che non pensara alcuno honore essere tanto grande, che non lo giudichi a lui conueniente senza pero già mai discostar dalla mediocrità in procurarlo, ma seruando, in quell'atto, il decoro, che ricerca il grado, & la dignità sua; con la quale, per esser fondata nella somma perfettione di tutti i beni dell'animo, i quali auanzano di gran lunga gli altri beni esteriori, nelsun honore, per grande che sia, puo stare al pari nella bilancia, ma conuiene, che uada al disotto, come inferiore, in paragon di un tanto gran merito. Il che accio meglio si comprenda, auertiremo; qualmente ogni sorte di bene apporta sempre certa preminenza, a gli huomini, in che si troua sopra gl'altri, che

E ij ne sono

ne sono priui: onde è stimato piu il ricco, che il pouero; il nobile, che l'ignobile; il potente, che il debole; il dotto, che l'ignorante; & finalmente il uirtuoso del uirtuoso. Ma, quantunque la nobiltà, & la potenza, & le ricchezze si tirino appresso qualche preminenza, non però sono di tanto ualore, che sole, possano dar a i lor possessori, il merito dell'honore; il quale eccede di grado tutti gl'altri beni di fortuna; si come da quello si comprende, che gl'huomini desiderano di esser potenti. & ricchi, per conseguir honore: oltre, che i detti beni di fortuna scompagnati da i beni dell'animo, & maneggiati (a guisa dell'arma posta in mano di furioso) da imperio insolente & sfrenato, non laude, ma dishonor apportano a chi di loro è possessore. Però il magnanimo, il qual fa professione, non solamente di esser lontano da ogni bruttura, & da ogni uizio, ma d'hauer anchora in se raccolte tutte le uirtù dell'animo, & non secondo il commun essere, ma in modo eccellentissimo, sopra l'ordinario uso de gl'huomini (il che come è difficile da essequire, così ancho è cagione, che di rado si trouino i ueri magnanimi) & hauendo in oltre la nobiltà, & la potenza, & le ricchezze, delle quali deue abondar, per poter essercitare le grãdi, & heroiche imprese, che a lui conuengono, meritamente, si come tanto altamente eccelle sopra gl'altri, deue ancho, in ricompensa de suoi meriti, riceuer da gl'altr'huomini tutti quelli maggiori honori, che esibir si possono uerso di persona tanto segnalata. Di questi honori adunque deue il magnanimo conoscere se stesso meriteuole, & conosciutosi pertale, poscia procurarli non indegnamente, ma con decoro. Et riceuendo honori non comuni, ma assai grandi, molto si appagará del buon uoler di quelli, i quali conosce, che maggiormente anchora l'honorariano, quãdo haessero il modo di poterlo fare. In sentir poi gl'honori, si portará in tutto moderatamente, conoscendogli, & reputándogli inferiori della sua gran uirtù, che tiene; et de gli honori bassi & uolgari, perche non hanno la debita corrispondenza con il suo alto ualore, in tutto sarà disprezzatore; si come anchora de dishonori, che a lui sien fatti, sapendo, che ingiustamente, & oltre il merito della sua dignità gli riceue. Dalle cose dette si raccoglie, prima, che la magnanimità è un raunamento, & ornamento di tutte le uirtù morali; conciosia cosa che sotto di questa uirtù tãto rara, & heroica, si cõprenda tutto quello, che in maniera grande, & bellissima si puo essercitare in ciascuna uirtù: di piu, che per mezzo suo si rēdono, & si procurano gli ornamenti di tutte l'altre uirtù, cioè la bellissima ueste dell'honore. Onde si potrà dare di lei questa definitione; che la magnanimità è una mediocrità fondata nell'eccellenza di tutte l'altre uirtù, per cui l'huomo è degno, & si stima degno con ragione di grandissimi honori, in questi tramettendosi, & curandoli, doue, quanto, & come conuiene, per rispetto delle uirtù, che ha in se, alle quali conuiene ogni

ornamen-

ornamento. Quindi (per tornare al magnanimo) molte proprietà si possono auertire, per le quali si scopre, qual egli si sia, & qual esser debba. Per che primamente il magnanimo, così nelle auersità, come nelle prosperità, non passa i debiti termini in rallegrarsi, ne in dolersi, ma serua in uno & l'altro successo, una equalissima moderatione d'animo: si come parimente, nell'uso della potenza, che possiede, scopresi, con seruire il decoro, a marauiglia modesto; modi a lui molto ben conuenienti, & proportionati. Perche, se nell'honore, il qual auanza tutti l'altre cose, che uano sottoposte alla fortuna, si porta con gran modestia in riceuerlo, & procurarlo, quanto piu douera far quello nel sentire, & usare i beni che non sono tanto grandi, ne così degni? Il magnanimo anchora ha per costume di non si mettere in ogni sorte di pericolo; ma in quelli soli, che sieno ueramente grandi, & belli, & proportionati alla grandezza del suo raro ualore: Appresso il magnanimo si scoprirà odiar la seruitù, compiacersi molto di far benefici ad altri, & uergognarsi, in un certo modo, quando a lui ne sian fatti, & sentir uolentieri i benefici fatti, & non già li riceuuti, de quali però procura sempre di rendere il contraccambio, & con uantaggio; & questo, per essere la seruitù chiaro inditio di uiltà, & di bassezza d'animo, a che l'altezza delli spiriti del magnanimo, (come per diametro) si oppone; & il far benefici cosa bella, & prestante, che rende l'huomo superiore a suoi beneficiati. E anchora proprio del magnanimo fuggire, quanto piu puo, di mostrarsi, almen molto bisognoso, delle cose d'altri, nel qual atto si uiene a star al di sotto: & di communicar poi largamente le sue, per eccellere in questo, sopra gl'altri, che hanno bisogno del suo soccorso; & di mettere parimente maggior studio nelle cose, che contengono piu presto bellezza, che utile, & necessita; per esser le cose belle piu conformi alla grandezza della potenza sua, di quello che sian le cose utili, & le necessarie. Non si sente per l'istessa cagione a far querela di cose, che sian di picciol momento; & grandemente abomina di essere pregaror di alcuno in cosa ueruna, parendogli, in questo, di abbassare, & disgradar molto della sua gran reputatione. Hauendo occasione di trouarsi insieme con personaggi di grã stima, con questi si porta ueramente da grande; cercando di preualer loro in qualunq; affare: in che atto si uie a far non sol importate, ma significatiuo anchora di grande generosità d'animo. Con huomini poi mezzani passa cō maniere parimente mezzane, per seruar' il decoro cōforme alle persone, cō le quali si troua; si come poi, cō i bassi, nō si trauaglia in cōto alcuno; giudicando cosa brutta, e sproportionata, uoler trattare atti di grãdezza cō coloro, i quali giaciono in humile e basso stato; in quel modo, che direbbe ad uno, che si trouasse molto gagliardo del corpo andar a contese.

di gagliardia con uno, che fosse molto debole di forza. Anchora il magnanimo di rado, ò non mai si riduce in luoghi, doue ad altri sieno dati i primi honori: si come, doue si rappresentano occasioni di qualche importante, & segnalata impresa, non è pigro, ne mai secondo in andar ad assalirla: & questo; perche, da un canto reputa niun'honore esser tanto grande, che non conuenga al suo ualore; & dall'altro canto conosce, alla professione, che fa di eccellere in tutte le sorti di uirtù, appartenersi le difficili, & honorate fazioni. Appresso il magnanimo ha per collume di odiare, amare, & dir in palese il suo parere, & piu curarsi della uerita, che dell'opinione; & di non uiuere alle uoglie d'altri, salvo se non fosse amico; segni tutti della liberta, & grandezza dell'animo suo. Dalla qual è parimente condotto, & a non temer le cose, che non sono da esser temute, & a non curare, che si dicano le sue lodi, e astenersi tanto piu di raccòtar egli quelle d'altri. Non ammira similmente alcuno, per non mostrarsi, si come ancho non deu'essere, nouo huomo nelle grandezze, o priuo dell'eccellenza di qualche uirtù; disprezza appresso gl'huomini da poco, i quali mancano di quelle conditioni, che rendon l'huomo per dignita maggiore sopra gli altri. Non tiene ancho memoria dell'ingiurie riceuute; ne si com piace di dir mal d'alcuno, se non quãdo fosse per ingiuriare il nimico, parendogli, che cotali attioni conuengon a basso animo, & uile. Con la detta grandezza s'accompagna appresso la grauita della uoce, il parlar riposato, & il caminare con passi pieni di sosiego, & di maestà; perche, doue si uede prestezza di parlare, ouero il caminar frettoloso, chiaro inditio si ha, che cosa è quiui, la qual molto preme, & è grandemente curata. La onde il magnanimo niuna cosa conosce per tanto grande, che lo debba mouer in modo, ch'ei non habbia a seruire misura, & decoro in tutte le parole, & attioni sue. Nel difetto di questa uirtù si troua la bassezza d'animo, & la pusillanimità; dalla quale chiunque è oppresso, come pigro, & da poco, non cura quelli honori, che meritamente si deuono al suo ualore: cosa brutta, così per la dishonoranza, che fa alla uirtù, la qual mostra di non conoscere, ne di stimar quanto sia meriteuole; come anchora, & molto piu, per lasciarsi, un'huomo tale, tirar adietro da molte belle attioni, alle quali farebbe attissimo, non per altro, che, per riputarsene indegno. All'eccesso è posto il uizio della uanità, & ostentatione; per la quale, alcuni insuperbiti, & fatti insolenti, senza posseder le uirtù, sol per esser ricchi, & potenti, o uero nobili, si uendicano tutti gl'honori, come lor propri; dispregiando gl'altri, non per esser loro degni d'honore (come pare che sia lecito al magnanimo, in paragone della sua gran dignità, di disprezzar, cio è tener in uil pregio le cose inferiori) ma per certa uana, & stolta lor boria; per la qual parimente non lasciau di far oltraggio a que-

sto, &

sto, e a quello; persuadendosi di meritare così bene ogni honore, come ueramente conuiene al magnanimo. A cui nelle cose esteriori, che consistono in apparenza, cercano di assimigliarsi, quanto piu possono; ma non già nelle uirtù, che sono il fondamento della uera grandezza. Di questi duo uiti, la pusillanimità è piu contraria alla uirtù della magnanimità, di quello che sia la uanità; parte, per essere uizio assai piu comune de gli huomini; parte anchora, per esser di molto peggiore qualita; cagionando la bassezza d'animo, che gli huomini si ritirino da belle attioni, & da studi honoratissimi, ne quali potrebbero riuscir eccellenti, non senza gran beneficio d'altri: per la qual dapocagine, diuendendo di lor medesimi fastidiosi, come confusi, & irresoluti, uanno sempre di mal in peggio, perdendosi, con questo loro ritiramento, nell'ignoranza di cio, che doueriano sapere, circa il modo di portarsi con decoro, ne gl'honori, & dishonori. La onde il uano, quantunque grandemente s'abbagli in conoscer se stesso, per uendicarsi quelle prerogatiue d'honore uolezza, che non merita; nondimeno, applicando egli l'animo, con molta sollicitudine, all'acquisto delle grandezze, che ua ambiendo, & procurando con molti esteriori apparati, almeno uiene ogni giorno piu ad instruirsi, & a imparare le maniere; che a grandi huomini conuengono, & insieme a far palese la potenza, & le ricchezze sue; per le quali puo stimarsi d'hauer preminenza sopra gli altri, che ne sono priui. Con tutto cio, l'uno & l'altro di questi duo uiti, quanto a modi, che s'hanno a seruar intorno a gl'honori, & dishonori, non sono di molta malitia, ne manco apportano nocumento ad altri, ben che stiano male, & sieno biasimeuoli.

Della uirtu posta in mezzani honori, & de uiti a lei contrari.

CAPITOLO III.



SI COME poi circa l'uso della robba si sono assegnate due uirtù; una, che si trauglia in cose di gran spesa, cio è la magnificenza, & un'altra occupata nelle spese mediocri, che è la liberalità; così intorno gl'honori, oltre alla magnanimità, che ha per obietto li supremi honori, si trona un'altra uirtù impiegata nel studio de mediocri honori, donuti a huomini dotati di mediocre uirtù, li quali ben sono quelli del maggior numero; che pur rarissimi si trouano degni ueramente del nome di magnanimo. A questa uirtù non è appropriato alcun certo nome: ma

E iij diremo

diremo; che, si come è riprensibile, come ambizioso; chiunque sopra i meriti suoi pretende, & procura, non come conuiene, gl'honori; Et merita poi ancho maggior biasimo, chi, per dapocagine, trascura quelle honoranze, che al suo ualor si deuono; come troppo inambizioso; sendo l'unico di eccello, & l'altro di difetto; così quelli, i quali de gli honori mediocri corrispondenti al mediocre loro ualore, quasi come modesti, si stimano degni, & gli procurano ne modi, & doue conuiene, saranno, per questo conto, degni di lode, come uirtuosi; & si dimanderanno huomini, ne in tutto ambiziosi, ne ancho in tutto senza ambitione.

Della uirtù della mansuetudine, & de uitiij a lei contrari.

CAPITOLO V.



I NCA la passion dell'ira trouansi medesimamente duo habiti uitiuosi, che uanno all'estremo; & un'altro uirtuoso, posto nel mezzo; il quale comprende la uirtù della mansuetudine (così la nominaremo, non hauendo lei proprio nome) poi che è officio suo di mitigar l'animo nell'ira; douendo l'huomo essere sempre piu facile a perdonare, & a placarsi, che a fare la uendetta, & scorrucciarsi: il che conuiene, che si faccia per debite cagioni, & con misura, a tempo, & loco, & con certe persone, & non così con ogn'uno. Onde si potrà definire questa uirtù, con dire; che sia una mediocrità determinata con uera ragione, circa la passione dell'ira, in suggirla principalmente, & in seguirla anhora, in quelle cose, con quelle persone, come, & quando, & doue conuiene, per amore del buono & bello, & pacifico uiuere. Nel difetto peccano quelli, i quali si hanno da dimandar (non essendo manco posto nome a questo uizio) huomini senza colera; come stupidi, & inhàbili a sentir quello, che ci debba & piacere, & dispiacere; non si scorrucciando quelli tali, ne quanto, ne quando, ne come, ne per quelle cose, che doueriano; il che è assai brutto, & spesse uolte, non senza graue danno; Conciosia che sopportar oltraggio, sia atto da seruo; ne si possa dire idoneo a uindicar l'ingiurie, chi non sia cacciato da qualche stimolo di colera. All'eccello di questa uirtù si troua l'iracondia, nome non suo proprio (che qui manco si ha) ma imposto per dinotare una sorte di uizio eccedente nell'ira; nellaquale (per esser passione assai commune) si puo peccare in uari modi, non sol diuersi, ma ancho, ad un certo modo, insieme contrari; cosa a noi di molto utile; che il male si strugga in se stesso, che altrimenti unito tutto insieme sarebbe insopportabile.

sopportabile. Però, per conto del uizio, che si commette nell'eccesso
 dell'ira, alcuni si dimandano colerosi, detti da Greci *ἰσχυροί*, sagli, per
 qualunque minima cosa, a entrar in colera con ciascuno, & subito anchora
 a uendicarsi dell'offese, & a sfogar l'ira; laqual essalata, restano poi
 pacifici. Et questa sorte di colera è piu comportabile di tutte l'altre. Al-
 cuni altri sono auari, uenenosi, detti in Greco *πικροί*; i quali, se bene
 non si scorrucciano con ogn'uno, ne per ogni cosa, nientedimeno scor-
 rucciati seruano in petto la colera; la quale penetra lor tanto, che non la
 rimettono se non con lunghezza di tempo, o ueramente con l'atto della
 uendetta, la qual serue loro per un refrigerio dell'animo infiammato, &
 offeso dal dispiacere hauuto. Questa colera è molto cattiuu: Conciosia
 cosa che i colerosi di questa sorte soglian tener nascosto il ueleno, che
 hanno dentro nel petto, non lo sfogando, ne dando ad altri occasione di
 medicarlo, per uia di consiglio; Onde diuengono noiosi a lor stessi, & a
 i piu cari amici che hanno. Altri poi sono, che si possono chiamare fa-
 stidiosi, detti in Greco *χαλκροί*; i quali uerso ogn'uno, & per ogni sorte
 di cosa si scorrucciano, & seruano l'ira lungamente, ne la rimettono mai
 senza uendetta. L'eccesso di questa uirtù è piu contrario alla mansuetu-
 dine del disetto; parte, perche, i piu de gl'huomini piu peccano in ecce-
 dere, che in mancare nell'ira; parte anchora, perche tutti quanti questi,
 cioè i colerici, gli auari, & i fastidiosi possono essere di gran danno alla
 repubblica. Ma è d'auertire (si come fu già tocco anchora uerso il fine del
 secondo libro) che non si puo, per uia di discorso, esplicar a pieno li partico-
 lari, ch'occorrono circa le persone, il loco, il modo, il tempo, & le co-
 se, per le quali ci conuenga, o non ci conuenga scorrucciare; che questi,
 essendo indeterminati, & come infiniti, cadono sotto il comprendimen-
 to de sensi, & non si riducon mai al Methodo, che conuiene alle scienze.
 Diremo però questo; che fa mestiero al uirtuoso cercar d'accostarsi al me-
 zo, & di declinare piu in allentare, che in hauer troppo teso l'arco. Et
 deue ogn'uno assicurarsi, che delli piccioli errori, per li quali si declina
 dalla mediocrità, non si riceue biasimo, ma si bene per li grandi errori.

Essendo ancho nelle occorrenze particolari, molto a proposito, che
 l'huomo ricorra al consiglio de i prudenti, & auertisca,
 con mettere in un certo modo a se stesso freno, di
 non corrè a furia, ma di dar loco alla ra-
 gione, con cui regolando noi le
 nostre attioni, non potremo
 farle, se non degne
 di lode.

Della uirtù dell'amicizia del conuersare, & de uitiij a lei contrari.

CAPITOLO VI.



NELL'E conuersationi poi de gl'huomini, per cagione di ragionare, & pratticar insieme, nascono anchora in noi habiti, parte uitiosi, & parte uirtuosi; & fra gli altri, auenendo, che noi, quando male, & quando bene ci portiamo nell'attioni, & ragionamenti nostri, di qui nasce, che hora l'un l'altro ci puntiamo, hora ci lodiamo; Et chi è libero in fare questi officij, & chi coperto; & chi con modo, & chi lo fa senza misura. Per tanto quindi sorge una uirtù, laquale si potria chiamare amicitia; Perche con questa l'huomo si porta, come amico, nel conuersare; non perche, o per amore, o per odio egli si moua uerso di coloro, con quali conuersa, o a fare, o a dire quello, che stia bene; ma perche ancho con quelli, che non sono suoi domestici, procede nell'istesso modo; hauendo per fine di compiacersi (quando sia nella conuersation d'altri) delle cose ben fatte, & ben dette da loro, & di fargli ancho rauedere, & accorgere de gli errori, che fanno; ma ben in guisa tale, che si conosca, ch'egli, non per studio di annoiare, gli riprende delle loro biasmeuoli attioni, ma per buon fine, come persona amica del uero, & del bello. Onde ancho, accetta in buona parte le lodi, & li biasimi, che a lui dati sono da altri, con ragione; Et chi ha questa uirtù, farà però qualche differenza fra i giouani, & i uecchi, & fra le persone, con lequali ha molta familiarità, & quelle, che non ha tanto in prattica; hauendo insieme riguardo alla diuersità delle nature de gli huomini, & delli costumi loro, & alla dignità di ciascuno, & alla condition de tempi, & de luoghi; Et piu presto (saluo l'utile, & l'honesto) inclinarà a compiacere, che a trauagliare, & esser molesto ad alcuno, con biasimi, & sue riprensioni; Onde ancho questa uirtù si chiama amicitia, per essere proprio dell'amicitia, di fare, che un'amico apporti all'altro, piacere, & non dispiacere. Et si potrà in questo modo definire; ch'ella è una mediocrità determinata con uera ragione, circa il compiacere, o dispiacere nelle conuersationi de gli huomini, per conto de biasimi, o lodi, de fatti, & detti loro, secondo la qualità delle persone, & tempi, & luoghi, per amor del bello, & dell'honesto. Nell'eccesso sono gli adulatori, i quali, per fine di guadagno, attendon sempre a compiacere, & a grattar le orecchie, & non mai s'oppongono in alcuna cosa contra quelli, con li quali conuersano. In che ancho peccano li placidi; i quali per debolezza, non già per causa di guadagno, fanno il medesimo; hauendo paura di

dir cosa, che potesse recarsi a noia amico, o altro, con cui si trouano. Nel difetto peccano alcuni, i quali si possono chiamare impraticabili, & fastidiosi; così duri, & dispiaceuoli sono, che continuamente pungono, & mordono il compagno; ne mai lo lodano di cosa, che habbia, o ben detta, o ben fatta; & però sono fuggiti da galant'huomini, come nimica della gioconda, & amicheuole conuersatione.

Della uirtù della ueracità, & de uiti a lei contrari.

CAPITOLO VII.



EL commercio de gli huomini anchora è da tener conto, come si portino nel parlare, & in far parere l'attioni, come stanno, o pure sotto coperta di falsità; laqual, senza dubbio, è molto brutta, & uituperabile; si come, all'incontro, è di costume lodato il raccontar, & far parere le cose in quel modo, che sono: non doue occorre di far la confession d'alcun fatto; o doue interesse della giustitia intrauenga. Perche, dire in questi casi il uero, appartiene ad altro habito, che ha maggior dominio sopra di noi; essendo ogn'uno dall'imperio della giustitia sforzato a dir la uerità, circa li con tratti, o altri nostri affari. Però officio è d'huom ueramente da bene, il dir la uerità di sua spontanea dispositione, & indifferente in tutte le cose, o che non importano, che sieno dette piu in un modo che in un'altro, ouero in quelle, che pur è di momento, che sieno dette, come stanno; Si come ancho, è molto ben fatto andar ritenuto in parlar di se stesso, essendo molto commendato, chi, in questo, serua la modestia, & misura. Onde questa uirtù si può definire, che sia una mediocrità determinata con ragione, che l'huomo usa in dire, & mostrar la uerità delle cose, si come stanno, declinando nell'esser parco, piu tosto che no, in dir le cose, che sono in sua lode, & questo, per fine di cosa bella, & lodata. Nell'eccesso peccano quelli, i quali sono dati in tutto a dir la bugia: Et di questi, alcuni commettono questo errore per mal uso, non per arte, o disegno di cosa alcuna; altri attendono a questa professione con disegno; & di questi, alcuni per farsi stimare huomini grandi, & famosi; come sono li uantatori, & li boriosi, i quali s'attribuiscono assai piu di quello, che lor conuiene, & magnificauo, & esaltano fuor di modo i fatti loro; per certo habito pieno di uanità; altri poi commettono il medesimo errore, per conto d'interesse; acciò possusi, per uia delle menzogne, in credito, & reputatione, si facciano temere, & acquistino guadagni: Come fanno quelli, che si uantano d'essere ualenti medici, o buoni indouini, in che si scopre sordidez-

za. Nel difetto, che è l'altro estremo, declinano li dissimulatori; i quali, iraticamente abbassano, & humiliano, & se, & i lor fatti; Il che se fanno in cose d'importanza, riescon assai grato, mostrando in questo gran modestia; ma se'l fanno anchor nelle cose picciole, hanno dell'odiofo, & uengon molte uolte tenuti per tanto piu uanagloriosi: uolendo costoro, sotto coperta di finta bassezza, esser tanto piu reputati grandi. Da che si conclude, che'l uantatore è piu contrario al ueritiero del dissimulatore; poi che questo pecca in tacere il uero, a che parimente inclina il ueritiero; & l'altro li diffonde in parlar molto contra della uerità.

Della uirtù della piaceuolezza, & de uitiij a lei contrari. Cap. VIII.



INALMENTE nelle compagnie de gli huomini, è ancho di grande momento il motteggiare, & dire piaceuolezze; cosa necessaria, si com'è ancho il gioto, per recreation della uita humana. Lo essere piaceuole, Urbano, & gratiofo, & dextro in dir motti, & in dare, e torre (come si dice uolgarmente) la baia, rende la persona grata a quelli, con chi pratica, & la scopre di belle maniere, che mostrano le qualità dell'animo, si come dalli mouimenti del corpo si manifesta la uirtù del medesimo. Conuiene per tanto burlare a tempo, & con decoro; atteso che le leggi proibiscano certi motti troppo mordaci, & pericolosi da eccitare fra gl'huomini inimicitia. Hasi d'hauer rispetto a luoghi, alle persone, & a pacij: regolandosi però l'huom gentile, non dal gusto, ne dalla sodisfattione, che piglino gli ascoltanti (da quali non si può trar norma determinata) ma dal proprio giudicio, con prefigere a se stesso nel motteggiare, certa legge, & misura, laqual in se comprenda decoro; perche in questo modo gouernandosi, sarà dotato della uirtù della piaceuolezza; laqual si puo definire; che sia una mediocrità determinata con uera ragione, circa il dare, & accettar la burla, come, con chi, & quando, & doue conuiene, per fine piaceuole, & honestissimo della conuersation humana. Alcuni poi eccedono in troppo burlare, i quali ne misura, ne decoro, ne luogo, ne tempo, ne qualità riguardano di persona alcuna, & sono detti scurili, o uoglià dire buffoni. Altri inclinano all'altro estremo; i quali, come troppo rozzi, & seueri, & seluatichi, non mai parlano con piaceuolezza, ne tolerano gli altri, quantunque gentili, & garbati burlatori.

Della

Della passione della uergogna, & delli suoi effetti.

Cap. IX. & vltimo.

UT per hauer noi già detto nel secondo libro, che pur sia bene a giouani uergognarsi di certe cose; per non lasciar à dietro cosa pertinente alla consideratione de nostri costumi, diremo; che nel uergognare non consiste ueramente atto uirtuoso; essendo la uergogna un'affetto, & una passione, ch'apparisce nel corpo, per la qual l'huomo arrossisce in uolto, per dubbio di non essere infamato; si come la paura, che s'habbia di qualche gran pericolo, ci fa diuentar pallidi. Ma possiamo però dire, che la uergogna, conditionatamente, cioè, sotto di certo presupposito, puo essere tenuta in conto di cosa buona: in quanto che ne giouani puo produr buon effetto. Perche, essendo i giouani molto facili a gli errori, per l'inconstante loro età, laqual ua ordinariamente immersa in uarie sorti di passioni, però torna loro molto a utile, che temano la uergogna; la qual, in questo caso, a seruir uiene per un freno da ritrargli dal male, & per un stimolo da incitarli a caminar dietro delli buoni costumi. All'huomo poi già uenuto in età matura, la uergogna ueramente non conuiene: Perche ella sia sempre in huom tale argomento de gli errori suoi, per li quali non puo esser degno di perdono, si come il giouane, ne facile ad emendarli, per essere questo tale arriuato troppo inanzi con gl'anni, in pigliar mala piega di costumi. Questa passione adunque dell'arrossire, che li cōporta ne giouani, nel modo che si è detto, haurà gratia in loro, & sarà molto lodata; quando, per cagion de gl'errori commessi la riceuano, & ammettino con qualche misurata. Perche uergognarsi troppo, & di ogni cosa, è da sciocco, attonito, & spauentato; si come il non si uergognare di cosa alcuna, quantunque si uoglia biasimeuole, è proprio dello sfacciato, & impudente. Ne sia marauiglia, che in questo atto del uergognar (ben che nel detto modo sia lodeuole) non si ponga uirtù alcuna: poi che medesimamente della continenza, la qual è cosa in se buona, & per cui gl'huomini sono molto lodati, non è manco assegnata propria uirtù: Et ciò, per hauere presso di se cosa tale, che la rende non in tutto uera, & purgata uirtù, si come poi si farà chiaro al proprio luogo.

Fine del quarto libro.

Argomento

Argomento del quinta libro dell' *Ethica* di Aristotile à Nicomacho.



A giustitia, di cui si parla in questo quinto libro, è molto differente dall'altre virtù morali. Prima in questo; ch'ella è una mediocrità in tal modo ordinata fra duo estremi, che a punto ella è tanto distante da uno, quanto dall'altro; & li estremi suoi hanno una tale corrispondenza insieme, che l'essere di uno dipende necessariamente dall'essere dell'altro; Onde serve ad ambidua l'istesso nome dell'ingiustitia; Et questo, perche non si può render il suo ad alcuno, come comanda la giustitia, se non sia reso quell'istesso, che tocca a uno, e all'altro di coloro, che hanno insieme differenza, & non più ne meno. Però conviene, che la giustitia caschi, come mezzo limitato, fra questo più, & meno: La onde l'altre virtù morali (si come si è già mostro per auanti) sono poste in un mezzo, ilqual può essere più uicino ad uno de gli estremi, che all'altro; si come anchora questi estremi non si corrispondono insieme in maniera tale, che in quel modo che si è detto dell'ingiustitia, uno dipenda necessariamente dall'altro; Perche sono insieme differenti, & di nome, & di natura; si come la timidità è differente dall'audacia, & l'auaritia dalla prodigalità, & così nel resto. Secondariamente poi è diuersa la giustitia dall'altre virtù, per essere al ben publico ordinata in ogni sorte di gouerno; Onde l'altre virtù possono esser nell'huomo senza il rispetto publico; lequali però s'ordineranno in quella città, che sia instituita a ottimo fine; non già nell'altre, che hanno altro disegno diuerso dal uiuere bello, & uirtuoso, qual è il Tirannico, l'Oligarchico, & il Popolare reggimento. Hora per causa di queste differenze, che si trouan fra la giustitia, & l'altre virtù morali, & per le molte difficoltà appresso, ch'occorrono in questa materia, è da credere, che Aristotile, molto conuenientemente, s'inducesse a trattare di questa virtù appartatamente dall'altre, come ha fatto in questo quinto libro; di cui saranno cinque parti principali. In una, che sia la prima, Aristotile mostra il modo, qual è per tenere in trattare della giustitia, & insieme di qual giustitia uoglia parlare. Onde di questa prima parte saranno tre capi; Nel primo (per accomodare li ragionamenti a più facile nostra intelligenza) propone di uoler prima trattare de gli Oggetti, cioè delle cose giuste, & ingiuste, da poi dell'attioni loro conformi; & infine de gli habiti della giustitia, & ingiustitia, in quella maniera, che ne libri dell'anima si tratta prima de gli obietti de sensi; dappoi dell'attioni; & in ultimo delle potenze loro. Nel secondo capo espiana li uari significati del giusto, & ingiusto. Nel terzo fa palese, come sono due sorti di giustitia; una detta uniuersale, che è uno aggregato di tutti gli ordini, & di tutte le leggi, che si propongono in ogni sorte di gouerno, appropriare alla conseruatione di ciascun stato; Et un'altra particolare, ch'è intesa, parte alla distribuzione de beni, o grauezze, che s'hanno da comparire fra cittadini; parte alla correctione delle disuguaglianze loro; da che si risolue, Aristotile, di parlar solo della giustitia particolare; come cosa necessaria in tutte le città, & che concerne le particular qualità dell'huomo uirtuoso; lasciando poi il carico a ciascun gouerno di trattare della giustitia uniuersale; che è tanto, come dire della generale constitutione d'ogni città; proprio subietto della Politica. Nella seconda parte principale si ragiona della giustitia, & ingiustitia particolare; trattandosi prima (secòdo l'ordine proposto) de gli oggetti, dappoi de gli atti, & in fine de gli habiti loro, dellaqual parte saranno questi quattro capi. Nel primo mostra Aristotile, che cosa sia il giusto distributiuo, mediante ilqual si terua una conueniente misura in distribuire gli honori, & li commodi, & le grauezze fra i cittadini, secondo il ualore, & merito, di ciascuno

ciascuno. Nel secondo capo si parla del giusto correctius, con cui si emendano, & correggono gli eccessi, & difetti, ch' occorrono fra i cittadini; per conto di robba, o per ingiuria, o per altro danno, che nasce tra loro. Nel terzo capo, riproua la definizione della giustitia data da alcuni, ch'ella fosse contra cambio dell'equivalente; da che per conseguente si dichiara, come sia stato necessario nella città il cambio mutuo delle cose; & quanto bella inuentione sia stata quella dell'uso del danaro, per ageuolare il commercio, & la commodità publica, fra gli huomini. Nel quarto, & ultimo capo (hauen-
do già Aristotile parlato de gli oggetti della giustitia) descendendo a gli atti, & a gli habiti, dichiara quello che sia il far cosa giusta, o ingiusta, & quali sieno gli habiti della giustitia & ingiustitia. Nella terza parte principale poi, in un capo si distingue la giustitia, di cui si parla, come, di cosa propria de' cittadini, a differenza del giusto paterno, despotico, & economico, che può essere tra'l Padre, & i figliuoli, tra'l padrone, & i serui, & tra il marito, & la moglie. Nel secondo capo si diuide la giustitia, parte nella naturale, che è quella, che, per ordine di natura, è la medesima appresso tutte le genti; & parte nella legitima; la qual risulta da certa propria impositione di leggi fatte a beneplacito delle città. Nel terzo, & ultimo capo, contra l'opinione d'alcuni, si difende, come fra gli huomini si troua la giustitia naturale. Segue poi la quarta parte principale diuisa in sei capi, per conto di sei auertimenti proposti per maggior chiarezza del giusto, & dell'ingiusto. Nel primo de quali s'insegna, in qual modo s'intenda, che ogni giusto sia come un loco generale, sotto di cui si comprendano in certo modo, infiniti fatti particolari. Nel secondo capo si mostra la differenza, che è fra'l giusto scritto, & il giusto operato. Nel terzo si dichiara, quali opere sieno propriamente, & quali accidentalmente giuste, & ingiuste. Nel quarto capo si manifesta, quali huomini si possan dire ueramente giusti, ouero ingiusti. Nel quinto capo s'ispianano tutti i modi dell'opere ingiuste, che si possono fare, & delle giuste similmente. Nel sesto, & ultimo capo, si scopre, quali peccati sieno degni, & quali non degni di perdono. Nella quinta, & ultima parte principale del libro, sono poi proposte, & risolte dieci questioni. Onde di tutto questo ragionamento faranno dieci capi. La prima questione è, s'alcuno possa patir ingiuria di suo proprio uolere, & si risolve di no. La seconda, se chi distribuisce il suo senza misura, sia ingiusto; & si conchiude di no. La terza, se il giudice ineguale dispensatore delle cose, che s'hanno a partir fra i cittadini, sia ingiusto, o pure colui, il qual riceue più di quello, che gli tocca, & si determina, che al giudice, in questo caso, conuiene il grauame dell'ingiusto. La quarta, se il giudice, il qual faccia la sentenza ingiusta, pensando di giudicare secondo il giusto, sia ingiusto, o no; & si risponde, ch'ei fa bene cosa ingiusta; ma non è però ueramente ingiusto. La quinta, se il saper quello, che conuenga alla giustitia, sia facile, o difficile; & similmente lo essequire il giusto, & si risolve, come non è già molto difficile il saper gli ordini della giustitia; ma è ben difficilissimo porgli in esecuzione, & giudicarli, come conuiene. La sesta, se per ogn'uno sia a proposito, o necessaria la legge; Et si risolve, che a gli huomini fragili, & non scelerati conferiscono le leggi per tenerli in freno, & renderli migliori, & che alli scelerati, come incorreggibili, & insanabili nulla giouano; & che a gli huomini poi di uirtù Heroica & diuina non conuengon le leggi, per esser loro istessi un uero ordine delle leggi. La settima, se l'equità, detta da Greci epichia, è differente dalla giustitia; & si mostra, che ambedue uano sotto'l medesimo habito; essendo l'equità una uirtù aggiunta sopra la giustitia, per risolvere l'infinita uarietà delle nostre azioni, le quali non si possono comprendere sotto certe leggi. L'ottaua, se alcuno può ingiuriar se stesso; & si risolve di no, propriamente parlando. La nona, se sia cosa peggiore far ingiuria, ouero patirla; et si conchiude esser peggio il farla. La decima, et ultima questione è sopra le parti dell'anima nostra, oue si mostra, come l'huomo (Metaforicamente parlando) si può dire et giusto, et ingiusto uerso di se stesso.

74
DELLA PARAFRASI DI
M. ANTONIO SCAINO
NELLETHICA DI ARISTOTILE
A NICOMACHO LIB. V.



*Della maniera, che si ha da tenere in trattare della
giustitia, & ingiustitia.*

CAPITOLO I.



ESTA per compimento delle virtù perfette, ch'appartengono a nostri comuni costumi da ragionare della giustitia, circa quali attioni si trauagli, & in che consista la mediocrità sua: ragionamento parte difficile, per le uarie significazioni, che uanno sotto'l nome di giustitia, & per le molte difficoltà, che qti occorrono; parte anchora di molta importanza, per rispetto de gouerni ciuili, liquali tutti, nel mantenimeto della giustitia, & delle lor leggi si conseruano. Dunque, per rendere, quanto piu si puo, facile la presente contemplatione, non entraremo di primo salto a parlare de gli habiti della giustitia, & ingiustitia; ma ragionaremo prima dell'attioni loro; conciosia che da gli effetti, si fogliano a noi far palesi le cagioni delle cose; si come ancho l'attioni piu facilmente a noi si scopriranno, se consideraremo prima gli oggetti, ne quali, s'impiegano l'operationi della giustitia, & ingiustitia. Per il che, primamente del giusto, & ingiusto; dappoi dell'attioni giuste, & ingiuste; & in fine de gli habiti della giustitia, & ingiustitia tratteremo: a quella guisa, che ancho, ne libri dell'anima, si parla prima de gli obietti de sensi, dappoi delle operationi, & in ultimo delle potenze loro. .

Delli uari significati del giusto. & ingiusto. Cap. II.



VNQVE prima d'ogni altra cosa, poi che in piu modi si piglia la giustitia, & l'ingiustitia (accio si scopra di quale sia per essere il nostro principale ragionamento) cominciando dal nome d'ingiusto, come cosa a noi piu manifesta, auertiremo; qualmente l'huomo puo esser detto ingiusto in tre modi; o per essere illegittimo, o per essere superchieuole, o per essere ineguale. Illegittimo (ch'è termine molto uniuersale) si dimanda ogn'uno, il qual uada contra gli ordini delle leggi, in qualunque modo cio sia. Superchieuole è detto chi, piu di quello che gli tocca, si usurpa o di dignita, o di danari o d'altro, che sia fra i beni di fortuna: li quali, quantunque sieno in se sempre buoni, nondimeno non indifferentemēte in ciascuno, ma in alcuni solamente riescon buoni; conciosia cosa che giornalmente si ueggan molti dall'acquisto delle ricchezze, & gran dignita cacciare in molte, & graui miserie. Onde doueria imparar l'huomo di pregar Dio, che in lui facesse riuscire a bene quelle cose, l'uso delle quali puo essere indifferente, cio è, & buono, & cattiuo; con appigliarsi poi del tutto à quelle, che in se stesse, & nell'uso comune sono sempre buone; quali sono le uirtu, & l'attioni loro conformi. Ineguale finalmente è detto l'huomo, cosi per esser ingiusto in tutti i detti modi, come particolarmente anchora, perche del male, & delle grauezze piglia per se la minor parte, & ne carica il compagno, sopra'l douere. Onde, perche l'haner manco mele, è bene in un certo modo; pero, in questo, l'ingiusto ineguale si puo ancho dire superchieuole. Per il che l'illegittimo fara come genere dell'inequale, & del superchieuole, il qual poi fara genere dell'inequale: In modo, che diremo, che chiunque sia ineguale, o superchieuole, è ancho illegittimo; ma non gia ogni illegittimo fara superchieuole, o ineguale: Perche quelli, che contrasanno alle constitution legali, sono senza dubbio illegittimi: Et possono esser tali per disubedire a gli ordini delle leggi, non solo nelle cose concernenti l'hauere in piu o in meno del bene, o del male; ma in altro anchora, come saria, abbandonar l'essercito nell'atto del combattere, cosa uietata dalle leggi nelle ben ordinate citta. La onde, chi uendica a se di robba, o d'altro piu di quello, che gli uiene, se bene dal nome comune puo esser detto illegittimo, per fare contra il deuieto delle leggi; nondimeno (piu appropriatamente parlandosi) fara detto superchieuole, come occupatore di robba, o d'altro, sopra quello, che gli tocca; si come poi, chi è ingiusto non sol in questo modo, ma in uoler anchora per se la minor parte delle grauezze, caricandoue gli altri sopra il do-

uere si dimandara, & illegittimo, & superchieuole, & ineguale, che sia il suo proprio nome. Tanti dūq; e talí sono i modi, ne quali è dettò l'huomo ingiusto. Onde, p cōtrario, sarà giusto chiunq; uiue secōdo gli ordini delle leggi, & serua l'equalità; che cōuiene nella distributione del bene, & del male, & le cose giuste: & ingiuste saranno parimēte in tutti, i detti modi.

Della differenza, che è fra la giustitia uniuersale, & la particolare. Cap. III.



ORA, essendo ingiusto tutto quello, che non è secondo l'ordine delle leggi, quindi ne segue, che sia giusto tutto quello, che dalle leggi è ordinato: Et poi che le leggi si tramettono in tutte quelle cose, le quali importano per la felicità publica; o sia di gouerno Popolare, o d'Ottimati, o di Signoria Regale, o ordinato sia secondo la uirtù, o pur in altro modo (auenga che in tutti li stati de gli huomini, che uiuono insieme adunati, si a proposito per fine la conseruatione delli stati loro; pero tutto quello, che dalle leggi oueramente è ordinato che si serui, o è uietato che non si faccia, sarà quel giusto, il qual produce, & conserua quella felicità, nella qual ciascuna Republica ha posto il suo proprio fine; Et auenendo, che si trouasse un stato, & un gouerno ordinato sotto di tutte quelle buone, & sante leggi, che si posson fare, non è dubbio, che in esso, per publica ordinatione, li comandariano tutti i fatti uirtuosi, & si prohibiriano i uitiosi: si come per la fortezza, che si combatta per la patria, & non s'abbandoni l'ordine dell' essercito, & nō si getti l'arme: per la temperanza, che non si commetta adulterio; & per la mansuetudine, che si uiua in pace fra i cittadini, uno non faccia oltraggio all' altro; & così circa l'altre uirtù, & circa i uitii la ben regolata Republica commetteria il bello, & l'utile, il brutto, & il dannoso uietaria. Da che ne risulterebbe un legame, & una catena di tutte le uirtù, le quali per esser in questo modo comandate dalle leggi, a conseruation del ben publico, uengon a cadere sotto il nome della bella giustitia uniuersale. Et l'huomo giusto in questa maniera, sarebbe (come dotato di tutte le uirtù) compitamente uirtuoso: si come l'ingiusto suo contrario sarebbe pieno d'ogni bruttezza, & d'ogni uitio. Percio il posseder questa giustitia è cosa, difficillima; così, perche bisogna, che l'huomo habbia in se raccolte tutte le uirtù; com' anchora, perche ha da operare attioni uirtuose in relatione del publico, si che sia non solamente in se stesso uirtuoso (come si ricerca nell'habito di ciascuna uirtù particolare) ma ancho uerso d'altri: sendo tenuto ciascuno a indirizar l'opere sue in pro, & conseruatione di quella Republica, della qual egli è membro. Il che porta seco molta difficultà; conciosia che molti si trouino, i quali ne proprii affari,

affari, sapranno, & potranno usar bene de termini delle uirtù; Et nell'atto ni publice poi commetteranno molti difetti: Sendo uerissima quella sentenza famosa, che, per far un'huom perfetto, non basta, ch'ei sia buono a se solo (si come per renderlo pessimo, basta, che usi la malitia o contra di se, o contra d'altri) che gli fa mestiero appresso di esser buono in relation d'altri. Per questo molto ben diceua Biantes, che'l Magistrato mostra il ualor dell'huomo; poi che ne gouerni non solo s'ha a far quello, che al particolare sta bene, ma molto piu anchora quello, che cōuiene al publico; in che si ricerca prudenza singolare cō pari bontà d'animo. Questa adunque sia la giustitia nniuersale, la qual, in sostanza, è una cosa istessa cō ciascuna uirtu particolare, ben che poi sieno insieme differenti, quanto all'uso publico o priuato. Onde sotto di lei si cōprendono tutte le cose utili, & belle, che seruono alla conseruatione di ciascun gouerno: il qual se sia ottimamente instituito, non mancherà di comandare tutte le uirtu, per condur i cittadini, quanto piu si puo, uicini alla uera felicità. Gli altri gouerni poi, che declineràno da questa eccellenza, pur haueràno la giustitia loro uniuersale, in cui si cōprenderanno quelle uirtu, & quei cōmodi, che fanno al proposito della cōseruatione loro; Et gli obseruatori di queste cose comandate dalle leggi, si dimandaràno giusti legittimi; si come ingiusti illegittimi si diràno quelli, che contrasfaranno a questi tali ordini. Ma, oltre questa giustitia uniuersale, la qual habbiamo detto esser un'aggregato di tutte le uirtu morali, è da sapere, come se ne troua un'altra particolare, che è parte dell'uniuersale; a cui, in questo, s'assimiglia; che, si come la giustitia uniuersale raccoglie sotto di se tutte le uirtu a fine del ben publico, cosi la giustitia particolare ha sēpre riguardo ad altri, come quella che rimira uerso la participatione di robba, o di honore, o d'altro che sia cōmune a piu persone. Nel le quai cose, perche sogliono alcuni talhor usurparsi piu del giusto, superchiando gli altri: quindi si raccoglie, che l'oggetto proprio di questa uirtu, è di moderare il piacere, & l'auidita di guadagno, che puo essere nell'huomo; per le dette cose. Onde si come, chi batte un altro per interesse di piacer carnale, meglio si dira intēperato, che ineguale; cosi, chi per guadagnar danari, o altro cōmettesse adulterio, si douera propriamente dimandar ingiusto, & non intēperato. Però, si come timido si dimanda chi fugge dall'essercito nel tēpo di cōbattere, & intemperato chi uiue tra i piaceri uietati; cosi ingiusto secondo la giustitia particolare sarà chiunque, per auidita d'auāzar in robba, honore, o altro, piglia piu di quello che gli uiene, offendendo in questo gli altri, che riceuon meno; ouero delle grauezze poco se carica, & molto gl'altri sopra il douere. Di questa giustitia particolare sarà la presente nostra consideratione, in uedere il mezo, nel qual è posta, & da cui declina l'ingiustitia, uitio a lei cōtrario. Perche della giustitia uniuersa

le n'è determinata la sciēza, & la disciplina dalle leggi, p quello ch'accade di parlarne secōdo ciascun gouerno. Si potria però dubitare in questo luogo se il trattar delle uirtù particolari, per le quali l'huomo in se stesso è buono, & uirtuoso, senza hauer altra relatione al ben publico, appartenga alla Politica, o pure ad altra facultà: Perche potria forse essere, che nō fosse una cosa istessa l'huomo da bene, & il buon cittadino; & quello, per li uari, & non sinceri gouerni, che si trouano. Ma si chiarirà però; quando si tratterà de gouerni ciuili, esser uene uno perfetto sopra tutti gli altri; il quale, in formar il suo buon cittadino, si ualerà delli medesimi principij, che si ricercan anchōta per far l'huom buono in se stesso; da che tanto piu si scoprirà; come appartiene al uero Politico di trattare delle uirtù morali, si come già fu ancho accennato nel primo libro.

Del giusto, & ingiusto distributiuo. Cap. II II.



ORA, impiegando noi del tutto, li ragionamenti circa la giustitia particolare, diciamo primieramēte; come sono di lei due spetie; una, che si trauaglia intorno la distributione de gli honori, & della robba, o altri beni publici, & delle grauezze anchora, che si hanno da fare fra i cittadini, secondo la dignità, & merito di ciascuno; Onde è detta giustitia distributiuā; Et l'altra, che corregge, & riduce ad uguaglianza li falli, & li disordini, che occorreno ne traffichi, & cōmerci de gli huomini; o siano uolōtarij, come il uendere, & l'impegnare; o sieno fuori del mutuo consenso, come sono le cose fatte di nascosto, li come i furti, & i ueneni; o sieno uiolenze palesi, come l'homicidio, & la rapina; Et però è detta giustitia correttiuā. Oltre a ciò, perche la giustitia è fra'l numero delle uirtù morali, delle quali è proprio hauer il luogo di mezzo fra gli estremi; però è da uedere, quale sia la mediocrità della giustitia distributiuā; il che poi si considererà anchora circa la giustitia correttiuā. Onde diciamo primieramente, che, nominandosi l'ingiusto ancho ineguale (si come già è stato presuppōsto) conuiene dire; che, li come l'inequale è termine, che comprende in se gli estremi del piu, & del meno, i quali uengon a esser fuori dell'equalità; così ancho, lo equale sia un mezzo, fra questi estremi del piu & del meno; & che il giusto, nominato ancho equale, sia parimente quella mediocrità, laqual cade fra questi due termini estremi del piu, & del meno, p cōto di tutto quello, che si ha da distribuire fra i cittadini. Oltre a ciò, per che il giusto concerne interesse di uarie persone, nelle quali s'ha da fare la distributione delle cose publiche, proportionatamente, secondo la dignità, & merito di ciascuno; perōne segue; che il giusto distributiuo, oltre li duo detti termini del piu & de

& del meno, rispetto alle cose, che si hanno da distribuire, dette appresso hauer riguardo a duo altri termini insieme differenti, per rispetto delle persone, che sono di maggiore, & di minor merito, nelle quali s' ha da fare la partitione delle dette cose. Da tutto questo si raccoglie, che la medior crita del giusto distributiuo consiste nella proportione di quattro termini; duo de quali riguardano la cosa, che si ha da dispensare, & gli altri duo sono uolti alle persone, nelle quali si ha da fare la distributione. Onde, quanto alla cosa, che si ha da distribuire, si hauera riguardo (uolendosi seruare la debita mediocrita) che non se ne dia ne piu, ne meno di quello, che conuiene: Et per rispetto poi delle persone, nelle quali si ha da fare la distributione, s'hauera riguardo cosi alla dignita, & merito di uno, come a quello dell'altro: Onde, se duo cittadini di merito, & dignita saranno pari, di pari honore anchora essere doueranno ricompensati: Se anchora un cittadino eccede l'altro in merito (come accade necessariamente nella tanta diuersita d'huomini) in quella proportione, nella quale il merito di uno cittadino auanza il merito dell'altro, nella medesima, il dono & premio, che si deuè a maggior merito, sarà maggiore di quello, che si hauera a dare a minor merito; Il quale poi, secondo la uarieta de gouerni, uariamente uien considerato; conciosia cosa che alcune città istimino principalmente le ricchezze, altre la liberta, altre la nobilita, & altre la uirtù; hauendo, ciascuna Republica li suoi determinati censi & riti, sotto de quali si fanno le distributioni delle ricchezze publiche, & de gli honori; & non del bene solamente, ma anchor del male, & delle grauezze, che giornalmente s'imporgano per occorrenza della guerra, o d'altro. Perche non deuè già il pouero essere carco di que taglioni, che conuengono al ricco; ne tan poco conuiene, che si trauagli il nobile in quelle bafse, & dure fatiche, che s'hanno a commettere al contadino, ouero all'artigiano. Con questa equalita si conserua l'unione fra i cittadini; altrimenti ne uengono romori, & discordie ciuili per l'ingiustitia, che si commette; è per dar a inequali cosa eguale; o per dar a equali cosa ineguale. Et perche si è detto, che'l giusto distributiuo è un mezzo di proportion con tenuta in quattro termini; duo per la cosa che si ha da distribuire, & duo per rispetto delle persone, nelle quali s'ha da far la distributione, pero è da sapere; che questa proportion, la qual è detta Geometrica, puo essere di due forti, o continua, ouero disunita. Continua è quella, nella qual uno istesso termine si piglia due uolte; come sarebbe a dire; che la proportion, che ha la A con il B, la medesima ha il B con il C, doue appare, che hora il B è comparato con la A, & hora con il C: Et essendo tre termini soli A.B.C. Il B fa l'officio di dua, in cōgiungere insieme gli altri duo estremi: Onde, in un certo modo, la proportion riesce in quattro termini.

La disunita per oportione poi è quella, nella quale diuersi termini insieme uicendeuolmente si comparano: si conſe farebbe dire; Quella proportion, che ha la A con il B, la medesima ha il C con il D, & quella proportion, che ha la A con il C, la medesima ha il B con il D, & così il tutto, con il tutto. Onde, perche bisogna presupporre, che una cosa non sia eguale all'altra secondo il numero, ma ben li puo far eguale col mezzo di certa proportion; pero nõ Aritmetica, ma Geometrica proportion si dimanda; di che questo ne sia esemplo nel conto di numero.

In quella proportion, nella quale il numero Denario auāza a il numero Ottonario, nella medesima il Quinario auanza il Quaternario: perche & il Denario è superiore all'Ottonario in una sesquiquarta, e il Quinario è superiore al Quaternario in una sesquiquarta. Et perche la sesquiquarta, in che il Denario auanza l'Ottonario è di dua, & la sesquiquarta, in che il Quinario auanza il Quaternario è di un solo; Pero è detta questa proportion Geometrica, per consistere in certa simiglianza di qualita; & non Aritmetica, per non essere insieme da ogni parte eguale la proportion del numero. Ma non solamente la parte con la parte tiene la detta proportion, ma ancho il tutto con il tutto: si come, aggiungendosi al Denario il Quinario suo corrispondente, ne risulta il numero Quindici, il qual uien ad auanzar il numero Dodici (che risulta dall'Ottonario, & Quaternario parti insieme corrispondenti) in una sesquiquarta di esso Dodici.

Ma per chiarir meglio questa regola, metteremo l'esemplo accomodato alla distributione di robba, o di honore fatta nella Republica, in due differenti persone. Sia adunque il ualor d'Achille di sei gradi, & il ualor d'Aiace di quattro gradi: diremo; che, se ad Achille, per lo merito corrispondente al suo ualore, s'hanno a dare dodici labardieri per guardia della sua persona, conuiene, che ad Aiace (uolendosi seruire corrispondente proportion) si diano per guardia sua otto labardieri: perche, si come il ualor d'Achille, il qual è di sei gradi, auanza il ualor di Aiace, che è di quattro gradi in una sesquialtera; così li dodici labardieri auanciano gli otto labardieri in una sesquialtera: e si come li sei gradi di ualore uāno sotto li dodici labardieri, come sotto dupla proportion, così li quattro gradi di ualore andaranno sotto li otto labardieri, come sotto dupla proportion: si come parimente posti insieme tutti i labardieri, peruengono al numero di uenti, li quali auanzaranno in duplo, i gradi del ualore di Achille, & di Aiace, li quali posti insieme sono in tutto gradi diece. Onde da ogni canto uiene a essere con questa proportion, ogni cosa pari, le parti con le parti; & il tutto con il tutto. Medesimamente, se a quel Cittadino, il quale ne bisogno della guerra ha prestato alla Republica cinquecento scudi, s'ha a dare nella distributione dell'entrate publiche, cento libre di fari-

di farina; adunque uol il douer, che ducento libre sene diano all'altro cittadino, il qual hauerà accommodata la Republica di mille feudi, nel medesimo bisogno della guerra; che, in quella guisa, il giusto distributiuo uerra a conseruarsi fra loro. Et il medesimo sarà delle grauezze, nelle quali si ha da far la distribuzione, non a punto secondo l'equalità di numero, ma a proportionione, secondo il ualore, & stato, & merito di ciascuno.

Del giusto, & ingiusto correttiuo. Cap. V.



IL GIUSTO correttiuo poi hauerà parimente posta la mediocrità sua uella equalità; sì come l'ingiusto suo contrario, è, per estremo, ineguale, così ne contratti in pigliar più di quello, che conuiene, come anchora in altro, doue si offenda altrui uiolentemente o nella uita, o nella robba, o in altro, di che l'offenditor riceua guadagno, & l'ofeso danno. Hora questi falli, & disordini diciamo compensarsi, & correggerli mediante il giusto detto correttiuo: Et a questo effetto uanno gl'huomini inanzi al giudice; il qual leggiadramente si potrà dimandare nella lingua Greca *δικαστής* scritto per la *χ*. in luogo di *δικαστής*, scritto per la *α*. come quello, il quale, ha da partire in due parti equali, le differenze, ch'occorreno fra cittadini. Onde il mezo di questo giusto uien sempre ad essere secondo l'Arithmetica proportionione: perche qui non s'attende a ueder altro, se non quanto sia il danno patito da una delle parti, & quanto il guadagno fatto dall'altra; ne si ha rignardo (propriamente parlando) quanto tocca all'atto della correttua, (che già non ci è nascosto esser ordinato dalle leggi, che molto più grauemente sieno puniti alcuni errori, essendo accompagnati da certe circostantie, che se sono senza, come saria il furto di cosa sacra, ouero l'offesa fatta ad una persona publica posta in magistrato, per esser simili eccelsi molto enormi) alla qualità delle persone; ma solamente si considera quanto importi il danno fatto ad alcuno, & questo si compensa con proportionione determinata sotto certo numero, con leuare quel cittadino, che possiede più di quello che gli tocca, quello, che egli ha di superchio, & rimetterlo all'altro cittadino, il qual ne patì il danno; da che risulta il mezo dell'equalità a punto secondo il numero solo, senza consideratione d'altra proportionione: Come, per essemplio diremo, che il numero otto auanza il quaternario in quattro parti; Pero leuandosi dua da otto, & applicandole a quattro, sene farà l'equalità di sei da un canto, & di sei dall'altro; & così conuiene offeruar nella giustitia correttua; deue il giudice far ben il computo, & del guadagno, il qual sia di superchio da una delle parti, & del danno patito dall'altra; o sia questo poi per conto

di robba, oue ueramente conuien il nome di guadagno, & di danno; o sia per conto dell'offese fatte o nell'honore, o nella uita, per lequali l'offenditore fa (se non uogliamo dir guadagno) almen satolte le sue uoglie, sopra l'ordine della giustitia; & l'offeso ne resta con nocumento, & trauaglio. Però, per rendere la bilancia equale, il giudice dourà leuar l'eccesso da quella parte oue sia, & aggiungerlo a quella, oue manca: che, in questo modo, la mediocrità del giusto correttiuo uerrà hauere il suo proprio luogo.

Del mutuo cambio, & dell'uso del danaro.

Cap. VI.



QUELLO poi, che hanno uoluto dir alcuni, per definire il giusto, ch'egli fosse un contracambio di patire in colui, il qual habbia offeso un'altro (& è detto uolgarmente la pena del taglione) si come dissero li Pittagorici; allegando, che nell'inferno, presso di Radamanto, sia questa sorta di giudicio, di rendere, & far patir le pene a ciascuno secondo l'equiuale delle sue sceleratezze; non s'accōmoda, ne al giusto distributiuo, oue nō si presume attione iniqua; ne al correttiuo; Cōciofia cosa che, se la persona posta in magistrato battesse alcuno, non douria però esser ribattuta nell'istesso modo; con tutto che chiunque ad un'huom tale delle delle botte, s'hauria a punire con inolto piu graue castigo. Aggiungesi, che importa molto, se alcuna cosa sia fatta dall'huomo con elezione, o senza; talche chi fa male senza elezione, non deue patire il contracambio, come meritarebbe, se l'hauesse fatto con animo deliberato. Però non uale la regola proposta da coloro; che, chi hauera fatto alcun male, debba patir altrettanto male in ricompensa. Con tutto ciò, questo contracambio, & retributione, o ricompensa che si uolia dire, è molto necessaria nella città per li cambieuoli contratti, che hanno da passar fra i cittadini. Perche si come, se nella città non si uendicassero l'offese, ella riuscirebbe cosa molto seruile, & se non si rendesse il cambio de benefici riceuuti, non si seruerebbe la mutua beniuolenza, & concordia, che si ricerca fra cittadini; così, essendo la città un'adunanza d'huomini, li quali non hanno ad esser tutti d'una sorte, ma differenti; cioè alcuni architetti, altri sellari, altri medici, altri soldati, altri consiglieri, & altri lauoratori della terra, & altri d'altro stato; se tutti non communi cassettero insieme, uicendeuolmente gli uni a gli altri, le proprie facultà & opre loro, da quali risulta il bello, & lodato uiuer ciuile, indarno si congregariano gli huomini insieme; & uerrebbesi a distruggere l'essere, & la stessa inuentione della città. Però, essendo bisogno per li commodi della uita ciuile, di molte, & uarie arti, & di molti altre cose, era necessario quan-

do a ciò gli huomini, dalli proprij bisogni, non fossero stati sospinti ordinari, che un'artigiano seruile altro del suo proprio mestiero, & che uicendevolmente tutti i cittadini si prestassero, l'uno all'altro, l'opere loro, o altro che fosse necessario per il uitto, & commodo humano; riceuendo un cittadino, in ricompensa dell'opera, & delle cose sue, altre opere, o altre cose dall'altro cittadino; & questo, secondo la proportionione del ualore, & non a punto secondo l'equalità di numero. Perche, se l'architetto farà una casa al sellaro, non è il douere, ch'egli in cambio ne riceua una sella; ma più selle a proportionione del ualore della casa: Et il ualore poi, o prezzo di ciascuna cosa s'ha da stimare, secondo il bisogno, per l'uso, che giornalmente di lei si piglia; Et perche di continuo si mutano i prezzi delle cose, o sieno rendite della terra, o opere manuali, o altro; però fu ritrouato l'uso del danaro, institutione fatta a beneplacito de gli huomini (onde *viuioqua* da Greci, è detto, come inuentione fatta per humana legge, & non per ordine di natura) ilqual cagiona duo buoni effetti; l'uno è di far trouare l'equalità in ciascuna cosa: Perce, in ogni modo, a tanto uino si accomoda tanto danaro; a una lettica tanto, & così in tutte l'altre cose. Onde, auenendo che l'architetto facesse una casa al sellaro, & questo all'Architetto una sella, poi che una sella non uale al prezzo d'una casa, si trouarà l'equivalente col danaro; essendo ordinato, che per una casa si paghi tanto dauaro, & per una sella tanto: Onde l'architetto piglierà in danari quello di più, che gli uiene per l'opera sua più pregiata. L'altro buono effetto, che deriua dall'uso del danaro è; che, potendo essere, che alle uolte qualche cittadino non hauesse bisogno di quelle cose, che fossero in poter d'altri, potria non uoler barattar delle sue, con altri, che ne fosser bisognosi: La onde, sapendo di poter hauere in cambio di ciò, ch'egli uende, equiualente danaro, ilqual a restar uiene in mano dell'huomo per pegno, & sicurtà di tutti i bisogni, che possono auenire nella uita humana, senza difficoltà, egli s'induce a mettere in uendita ilouerchio di quello, che possiede. Coli adunque, per mezzo del danaro corre il cambio dell'opere manuali, & delle rendite della terra, & di tutte sorti di mercantia fra gli huomini; Et ogn'uno uiene a commodarsi di quanto gli bisogna per l'occorrenze sue: Perche, se bene tal'horai il danaro uaria nel suo prezzo; egli nondimeno si mantiene in un certo stato più fermo dell'altre cose; il ualor dellequali, insieme col danaro s'ha da pigliare secondo la necessità dell'uso, che se ne catta; & in altra maniera non è possibile fermare la uarietà del loro ualore. Per il che del cambio dell'arti, secondo la proportionione del ualore dell'opere di ciascuna, per mezzo del danaro si farà l'equivalente in questo modo. Se una lettica uale dieci scudi; & una sella ne ual cinque, due selle si daranno

li daranno, per ugiualar il prezzo d'una lettica; & così il letticarò dourà riceuer due selle dal sellaro, in cambio d'una lettica, ouero tanto danaro; proportionè. Et in questa guisa si potrà dire, esser uero, che'l giusto sia un contracambio, che corre fra i cittadini nella reciproca loro communicatio-
ne, necessaria nella città, per rispetto della uarietà delle cose, che tutti insieme, ma non tutti separatamente posseggono. Et questo tal giusto andrà sotto la giustitia correttiaua; poi che il cambio, che s'ha da fare di una cosa per un'altra, ha da essere proportionato alla ualuta delle cose, & non secondo la proportionè del merito, o della dignità delle persone.

*Dell'opere giuste, & ingiuste, & de gli habiti della
giustitia, & ingiustitia.*

CAPITOLO VII.



INQVI habbiamo parlato, seguedo l'ordine proposto da principio, de gli obbietti della giustitia, & ingiustitia; cioè del giusto, & dell'ingiusto. Entriamo hora a dire, quale sia l'attion giusta, & a definire insieme l'habito della giustitia. Attione giusta adunque è tutto quello, che cade in mezo fra l'ingiuriare, & esser ingiuriato; quando si faccia in modo, che ciascuno ha il suo dritto; sì come chi ingiuria, per contrario, ha piu di quello, che gli uiene, & l'ingiuriato meno. Conseguentemente la giustitia farà una mediocrità; ma non già tale, come sono l'altre uirtù dichiarate per inanzi; le quali poste si sono in un mezo determinato, secondo l'equalità in rispetto nostro, & non secondo la natura della cosa, com'è la giustitia; la qual è mezo di duo estremi, in modo tale, che egualmente a punto è tanto differente da un'estremo, quanto dall'altro; & si potrebbe definire in questo modo. Giustitia è quell'habito, secondo il quale l'huomo giusto, per propria elettione, è operatore, & dispensatore così del bene, come del male, fra se, & altri, o fra altri, & altri, secondo l'equalità o di proportionie geometrica, ouero aritmetica, per fine del bello, & dell'utile accommodato alla felicità publica. Nell'eccesso, & difetto cōsiste l'ingiustitia; la qual comprende insieme & l'uno, & l'altro estremo; non potendo essere, che uno posseda piu di quello, che gli uiene, se un'altro non ha meno di quello, che gli tocca. Quindi fu detto, che la giustitia è bene d'altri; così per hauerli, da chi usa le cose giustamente, rispetto alle cose d'altri; come anchora, perche chiunque si troua al gouerno d'altri, come custode del giusto, dispensa come ministro, & presidente, fra i cittadini il bene, o il male, che si ha da compartir fra loro, & distribuiscè a ciascuno quello, che di ragione,

gione gli tocca: & di queste cose non deue il presidente hauer parte alcuna; ma si ben qualche premio, o honore, in ricompensa dell'officio, & fatica sua; altrimenti, chi non si contenterà di questo, haurà l'animo uolto al la tirannide: & per ciò le saue città non uogliono, che l'huomo sia quello, che gouerni; ma la ragione, cioè la legge, fondata con ragione; dellaqual il magistrato ha cura, che sia seruata; Così adunque, secondo l'ordine proposto da principio, haueremo dichiarato primamente gli oggetti, dapoi l'attioni, & in ultimo gli habiti della giustitia, & ingiustitia.

Che il giusto, di cui si tratta, non è despotico, ne paterno, ne economico, ma ciuile.

CAPITQLO VIII.



HORA, repigliando noi quasi nouo principio di ragionare, diciamo, come il giusto, & l'ingiusto, di cui si è parlato per tanti, appartiene propriamente a quella moltitudine d'huomini, li quali sieno insieme adunati per far uita felice, in modo tale, che fra loro puo cadere & equalità, & disuguaglianza. Però tra'l Padre, & il figliolo (mentre che il figliolo è sotto la tutela, & potestà del Padre, & non è diuenuto huomo, & citadino separato dal Padre, si com'è scritto nel primo libro de gran morali) & tra il padrone c'l seruo, non cade questa ragion del giusto, & ingiusto quui dichiarata; laqual presuppone leggi poste tra persone pari, lequali possano reciprocamente & comandare, & obedire all'imperio d'altri, & farsi insieme ingiuria; il che tra'l figliolo c'l padre non puo auenire, ne tra'l padrone, & il seruo; per essere il figliolo, c'l seruo, come membra, & parti del Padre, & del padrone; Essendo chiaro, che doue non puo esser ingiustitia, quui non puo ancho hauer loco la giustitia; si come parimente l'ingiustitia non si tro ua fra quelli, i quali non sono capaci dell'ingiuria. Onde, non douendosi propriamente dire, ch'alcuno sia offenditore di se stesso, però tra'l figliolo, & il padre, & fra il seruo, & il padrone, (ch'è quanto a dire fra un'huomo istesso) non potrà esser propriamente ingiustitia, ne giustitia; ma si bene una certa obediencia, & ragione di bontà; mediante laquale il padre, & il padrone trattan bene, i figlioli, & li seruitori, & questi a padri, & a padroni prestan il debito ossequio, & seruitio. Onde il giusto, che puo essere tra'l padre, & il figliolo, sarà paterno; & quello tra'l padrone, & il seruitore despotico; & non già ne l'uno, ne l'altro ciuile. Fra il marito poi & la moglie, piu che fra'l padre, & il figliolo, si porria dir, che sia quel giusto, che si è dichiarato per tanti; per esser fra loro una certa equalità

equalità di reggere in parte, & di esser retti uicendeuolmente; toccando di certe cose della casa il carico al marito, & di alcune altre alla moglie; ma però, ueramente, questo giusto anchora sarà economico, & non ciuile, di cui al presente parliamo.

Del giusto ciuile naturale, & legittimo. Cap. IX.



ORA questo giusto ciuile, diciamo, essere di due sorti; perche puo essere o naturale, o ueramente legittimo, detto altrimenti positivo. Il naturale è quello, il quale in tutti i luoghi suol hauere la medesima forza, & non è giusto, perche para ad alcuno, ma perche è tale di sua natura; come sarà uenerar Iddio, & honorare il Padre. Il giusto legittimo è quello, il quale, per ordine & constitutione fatta da gli huomini, si fa giusto; di modo tale, che fatta la legge, s'ha da stimar per giusto, quello, che inanzi della legge non s'haurebbe tenuto per giusto; come faria, che il fantaccino fatto pregione nel fatto d'arme, si riscatti con pagare tanti danari, & altre simili constitutioni fatte da gli huomini; Delle quali, alcune sono generali, & comuni a molte nationi, altre sono particolari, per essere proprij statuti, & ordinationi di priuate città; Essendo però così i decreti particolari, come le leggi piu uniuersali, mutabili a quella guisa, che le misure di uino, o di grano si mutano alla giornata; Et questo per esser anchò uari, & diuersi gli ordini delle città; le quali, & per le proprie loro intentioni, & per li uari accidenti, instituiscono uarie leggi municipali. Ma non però si toglie, che non sia una qualche città, che è sempre la medesima in tutti i luoghi; essendo almeno quella, che è ottima di sua natura, sempre la medesima in ogni luogo.

Come si troua il giusto naturale. Cap. X.



MA non è mancato di quelli, che hanno detto non trouarsi nel mondo il giusto naturale, dicendo; che presso di noi ogni giusto riceue mutatione; la onde le cose naturali sono sempre le medesime; si come il fuoco ha l'istessa uirtù in tutte le parti del mondo. A che rispondendo, primieramente diciamo; come, almeno appresso a Iddio, è stabile quel giusto, che dimandiamo naturale. Oltre a ciò, molte cose della natura riceuono presso di noi mutatione, ne però si toglie, che non sieno naturali; si come nella destra parte dell'huomo risiede naturalmente il uigore, & la forza, per cui si fanno le gagliarde operationi; & potria nondimeno auenire, che ciascuno,

ciascuno, così dal dextro, come dal sinistro lato diuenisse forzato, ne per ciò s'hauria a dire, che la destra non fosse destinata dalla natura per la principal parte del uigore. Parimente adunque, il giusto naturale, benché possa, per uso, uariare fra gli huomini; non è però, che non habbia determinato l'esser suo in un cert'ordine naturale; dalqual diuertendosi, uerrà insieme a farsi cosa, contra la norma di essa natura. La onde il giusto positivo è totalmente institutione humana; laqual puo da principio essere altramente ordinata, & poi che sarà instituita, si potrà ancho tramutare in altri modi. Et questa uarietà del giusto positivo nasce dalle uariespettie di Republica, che si trouano, lequali hanno uari fini, & diuersi ordini di conseruarsi; benché quella, che è ottima per sua natura, sia sempre la medesima.

Auertimento, che dimostra il giusto essere cosa uniuersale, che comprende diuersi, & quasi infiniti particolari.

Cap. XI.



A per dare piu distinta notitia del giusto & ingiusto ciuile, toccheremo alcuni auertimenti degni di molta consideratione. Il primo auertimento è, che il giusto, & l'ingiusto è sempre cosa uniuersale, sotto dellaqual si comprendono diuersi fatti particolari; si come, sotto il precetto della legge, che dice, che si renda il deposito, si comprende l'oro, il grano, l'armamento, & l'arme, & altro; che alcuno, o forastiero, o nostrano, o pupillo, o di età matura lasci in deposito d'altre, o publice, o priuate persone. Onde, per esser posta in questi fatti particolari una grande, & quasi infinita uarietà d'accidenti, hanno, di qua, preso gli huomini occasione di cauillare, & di dare diuersi interpretationi alle leggi: da che poi si è partorito nel mondo un labirinto di liti quasi inestricabili.

Auertimento, nelqual si dichiara la differenza, ch'è tra'l giusto & l'ingiusto scritto, & il giusto & l'ingiusto operato.

CAPITOLO XII.



IL SECONDO auertimento è, che il giusto detto da Greci *δικαιον*, & lo *δικαιοσύνη* (che possiamo dimandare opera giusta, non hauendo noi altro proprio nome) sono insieme differēti. Perche il *δικαιον* è quel giusto, ilqual è ordinato dalla legge; & lo *δικαιοσύνη* è l'istessa opera fatta secondo il precetto

il precetto della legge: benchè, piu appropriatamente, & piu distintamente parlando secondo l'uso, & forza della lingua Greca, l'opera giusta si dirà *δικαιον*; & l'opera fatta secondo l'ordine della giustitia, per emenda de gli atti ingiusti, si douerà dire *δικαιοσύνη*; quasi come opera correttiva, & emendatiua delli torti fatti. Similmente l'ingiusto (detto da Greci *ἀδίκος*) è tutto quello, ch'è uietato dalla legge; & è differente da quello, che i Greci dimandano *ἀδίκημα*, ch'è l'istessa operation ingiusta.

Auertimento, per cui si scopre, quali opre sieno propriamente, & quali accidentalmente giuste, & ingiuste.

CAPITOLO XIII.



Il terzo auertimento farà, per dar regola da sapere, quali opere sieno propriamente, & quali accidentalmente giuste, ouero ingiuste. Et per questo è da ridur a memoria quello, che fu già determinato nel terzo libro circa dello spontaneo, & non spontaneo; cioè, che tutto quello, che l'huomo fa per ignoranza, per non saper in fatti quello, ch'ei faccia, o in che modo, oueramente uerso cui, o per qual fine lo faccia, non è di suo spontaneo uolere, ne men quello, che uengaa fare essendo sforzato da altri; o che non è in poter suo di schifare, che non auenga; com'è lo inuechiare, o altro, ch'accade per ordine di natura: & che spontanee uengon a essere quelle sole operationi, lequali l'huomo opera, sapendo ciò che fa, & conoscendo tutti quelli particolari, che si ricercano per operare; essendo in poter suo l'operare, & operando in effetto, senza essere da forza estrinseca uolentato. Per il che debbiamo dire, che le cose giuste, & ingiuste sieno all'hora propriamente operate dall'huomo, quando egli per se stesso, così uolendo, & non per esser sforzato da altri, opera le cose comandate, ouero le uietate dalle leggi; Et non essendo l'opre fatte in questo modo, si dimanderanno accidentalmente, & non propriamente giuste, o ingiuste; si come, chiunque mosso dalla paura di essere amunazzato, rende il deposito, non fa opera propriamente, ma accidentalmente giusta: operand'egli per timore, quello, ch'essendo fatto con libera uolontà, sarebbe ueramente opera giusta. Parimente qualunque huomo uolentato dall'altrui forza, non rendesse il deposito, uolendolo, quanto a se, restituire, non saria in tal caso ueramente, ma accidentalmente operator di cosa giusta. Da che si conchiude, che, per far opere propriamente giuste, si ricerca il libero sentimento dell'huomo, accompagnato da uera cognitione, & dalla sua propria forza.

Auer-

Auertimento, nel quale si dichiara quando si possa propriamente dimandar l'huomo giusto, o ingiusto.

CAPITOLO XIII.



L quarto auertimento è, per sapere, quando l'huomo propriamente si possa dimandar giusto, o ingiusto; & diciamo a questo ricercarsi, che l'opere sian fatte non solamente di spontaneo uolere, ma che ui concorra appresso l'electione, & il proprio consiglio in operarle: che tali essendo, renderano l'huomo propriamete giusto: si come sia propriamente ingiusto, quando, per propria electione, & consiglio sia operatore di cose ingiuste; in modo tale, che s'ha da dire; che l'oprar cose giuste, o ingiuste per libero nostro consentimento, rende l'opere nostre ueramente giuste, o ingiuste; per lequali poi, aggiungendosi il consiglio, & l'electione, diuien l'huomo propriamente giusto, o ingiusto.

Auertimento, nel quale si dichiarano tutti i modi, ne quali si posson far opre giuste, o ingiuste.

CAPITOLO XV.



L Quinto auertimento è sopra i modi, ne quali si posson fare opere giuste, ouero ingiuste; laqual consideratione sarà principalmente sopra l'opere ingiuste; come quelle, nellequali piu distintamente queste tai differenze appariscono. Onde diciamo, tutti i danni, & l'offese, ch'auengono fra gl'huomini, proceder da uno di questi capi; o perche si offenda alcuno per ignoranza, o per passione, o per electione. Però l'offese si riduranno tutte sotto uno di questi quattro capi; cioè, o sotto l'infortunio, o sotto peccato senza malitia (che ual quanto è dire senza pensamento di far male) o sotto ingiuria, o sotto ingiustitia. Gli infortunij sono, quando l'huomo per ignoranza, non sapendo, ne hauendo in se principio di sapere quello, che possa auenire in alcun fatto, noce a qualch'uno; come saria, se trouandosi l'huomo in una solitudine, doue gl'huomini non prattichino, mentre che pensasse di lanciar l'arma contra d'una fiera, andasse a colpire in alcun'huomo, ilquale, per sorte, s'abbatteresse quìui a passar oltre in quello instante. Li peccati poi senza malitia, sono parimente, come infortunij; perche sono quelli, quando l'huomo offende alcuno per ignoranza, non pensando, ne sapendo di poter, ne di do-
uerlo

uerlo offendere; ma perche si mette a operar cose in luogo, o modo tale, che ragioneuolmente si potea preuedere, per possibile, il caso auenuto, però a questo tale s'ascriue l'infortunio per peccato; come saria tirar la pietra per piazza, oue ordinariamente molti sogliono passeggiare; che, s'alcuno, mentre tira la pietra per la piazza, hauesse in animo di batter il cane, & percotesse in alcun huomo, egli, in questo caso, non si puo già dire, che hauesse fatto offesa per malitia, cioè di spontaneo uolere, & con sapere d'hauer a far danno ad alcuno; ma, con tutto ciò, egli sarà colpeuole di peccato, qual haurebbe potuto schifare, usando il debito prouedimento di ragione; potendo antiuedere, che, col tirar i falsi dietro a cani, doue frequentan gli huomini di stare, si posson offendere gli huomini, non meno che i cani. L'ingiurie poi sono quelli errori, che si commettono, nō gia per electione, ma per qualche passione; come amore, odio, ira, & altri affetti, che offuscano talhor l'huomo in tal modo, che non lo lasciano usare la debita prouidenza; benchè sappia, & conosca quello, che faccia; Et queste offese sono dette ingiurie. L'ingiustitie poi finalmente sono quelle opererie, lequai l'huomo commette con consiglio, & electione, offendendo altrui, contra'l debito della giustitia distributtiua, & correttua. Per il che l'opere ingiuste faranno in quattro modi; cioè, o fatti d'infortunio, o peccati senza malitia (& in quelli duo modi l'opere non si dimandano propriamente ingiuste, ma solo per accidente) ouero ingiurie, o ingiustitie; & in questi due ultimi modi l'opere faranno propriamente ingiuste; & tanto piu quelle, che si faranno sotto forma d'ingiustitia, per lequai sole è detto l'huomo ingiusto. All'incontro, l'opere giuste per accidente sono quelle, quādo alcuno per buona sua uentura s'abbatte a far cosa giusta, senza conoscere di operarla. Et opere propriamente giuste sono quelle, quando l'huomo fa cose giuste, sapendo quello che fa; ma è però mosso da passione, o sia amore, o ira, o altro simile affetto, che lo trahе a far quel bene, che forse per sua electione non farebbe. Finalmente opere giuste si diranno quelle, che si fanno con deliberatione, & per consiglio, per lequali l'huomo uien detto propriamente giusto, secondo il proprio significato di giusta.



Auertimento, nel quale si dichiara; quali errori sieno degni, & quali non degni di perdono. Cap. XV I.



L sesto, & ultimo auertimento è, che degne di perdono sono quelle opere ingiuste, lequali gli huomini commettono inuolontariamente, o per ignoranza de particolari, che si ricercano nell'operare, come auiene ne gl'infortunij, & ne peccati fatti senza malitia; o uerani: ète, perche gl'operatori di tai cose ingiuste, sono in un certo modo, ignorati di quello, che nell'universale s'hauria a sapere; Et ciò, per esser morsi a far il male da naturale, & humana passione, che distrahe l'huomo da quell'esquisita consideratione, che si douerebbe porre ne gli affari humani; qual è la fame, la sete, l'ira, la misericordia, & altri simili affetti. Altrimenti, essendo le passioni fuori dell'ordine naturale, & humano, non potrà l'ignoranza uniuersale iscu-
 far l'huomo de falli commessi, ma di questi haurà a patir castigo, secondo l'ordine delle leggi, & giudicio de prudenti.

Questione, se l'huomo di proprio uolere possa patir ingiuria. Cap. XV II.



S E VONO alcune questioni necessarie per maggior chiarezza di questa materia. Et prima, hauendo Euripide introdotto Bellerofonte a dire, ch'egli haueua ammazzata sua madre, perch'ella così uolse; si può dubitare, s'alcuno possa patire ingiuria di suo proprio uolere. Perche da un canto pare, che questo non possa essere: perche, si come alcuno non può far ingiuria, se non spontaneamente, così pare, che niuno la riceua uolendo; Dall'altro canto, si come molti patono cose giuste. quando uolendo, & quando cōtra il proprio uolere, così pare ragioneuole, che l'huomo possa patire, & nō patir ingiuria, di propria sua uolontà: Et cresce piu la difficoltà, per quello, che si uede nell'incontinēte, ilquale guidato dall'appetito carnale, si cōduce a far cosa, laquale nō uorria poi hauer fatta, cō tutto che sappia quello, che si fa, & come, & p qual fine la faccia: Ilche ci porge cāpo di dubitare anchora, se alcuno possa offendere, & ingiuriar se stesso, di spontanea sua uolontà. Ma, lasciando per hora questa difficoltà da parte, all'altra rispondendo, diciamo; che, a far ingiuria, si ricerca non solamente, che si sappia quello che si fa, & per cui, & come, ma che appresso ella sia contra la uolontà di colui, a chi uien fatta: perche alcuno può ben uoler patir qualche cosa dannosa, & ingiusta, come che gli sia tolta la robbia;

G

ma

ma non già mai partir ingiuria di suo consentimento: perche, si come *ἀδικεῖν* che è ingiuriare, non può esser senza saputa, & consentimento di chi vuol far l'offesa contra un'altro, così anchora il contrario, detto da Greci, *ἀδικεῖσθαι*, ch'è patir ingiuria, non haura luogo, se non contra il uolere di chi la riceue, douendosi questi termini di fare, & patire l'ingiuria, corrispondere insieme come correlatiui che sono; di modo che si come colui, il quale ingiuria altrui, pretende di far cosa dannosa, & repugnante all'animo della persona offesa, così l'ingiuriato (a uoler che l'ingiuria habbia in lui ueramente luogo) conuiene che di mano d'altri riceua quel danno, o scorno, qual in niun modo egli uorria patire: pero è cosa repugnante dire, che alcuno uoglia riceuere, & patir ingiuria di suo proprio uolere. Parimente *δίκαιο-πραγμῆν*, che è operar cosa giusta, non può stare senza il suo contrario, che è patir opera giusta; di modo che, se l'attore ha da metter in atto compiramente l'opere giuste, bisogna che il paziente similmente ui concorra in accettare spontaneamente l'opere medesime per giuste. Per il che, ampliando noi la definitione della giustitia, diremo; che *ἀδικεῖν*, che è far ingiuria, o uero ingiustitia, è un'attione ingiusta fatta con saputa, & con electione, a offesa di persona, la qual tolera danno contra il suo uolere. Et che *δίκαιοπραγμῆν*, che è il far giustitia, è un'attione fatta con saputa, & con electione in giouamento di persona, la qual se ne contenta; & in questo modo saranno perfette le definitioni. Quanto poi a quello, che si è detto dell'incontinente, diciamo esser uero, ch'egli opera per l'incontinenza sua quello, che piace all'appetito carnale, & non già quello che è conforme alla ragione, che è in lui. Onde, assolutamente, non s'ha a dire, che l'incontinente operi quello, che non uoria, ma che operi quello che piace all'appetito sensuale, & è in effetto repugnante alla sua uolontà, & alla uera ragione.

Questione, se chi dispensa il suo senza misura, è giusto, ouero ingiusto. Cap. XVIII.



CONSEGUENTE si ricerca, se chi distribuisce il suo con darne più ad altri di quello, che ritenga per se, sia ingiusto, o no. Diciamo che no; perche, se questo tale ritiene per se minor utile, può in ricompensa partecipare più di honore, o di gloria. Di più, facendo questo di propria uolontà, non si può dire, che faccia ingiustitia a se stesso, in quello, di che si è contenta, perche in questo atto uiene a fare quello, che vuole, senza esser sforzato da altri.

Questione

Questione, se il giudice, che dispensa inegualmente, è ingiusto, o pur colui, che riceue piu di quello, che gli uiene.

Cap. IX.



N'ALTRA questione è, se dispensando il giudice la roba o altro, piu a uno, che a gli altri, sia ingiusto, o pur colui, che riceue piu di quello, che gli uiene. Si risponde, che, di questo atto l'ingiustitia, tocca al giudice, il qual è principio, da cui dipende, & deriuu il far cosa ingiusta. Onde, a questo proposito, se ben si puo dire, che il falso, & la mano sforzata, & lo schiauo comandato facciano cosa ingiusta, si come ammazzar alcuno, nondimeno, ne il falso, ne la mano, ne lo schiauo si potranno dimandare ueramente ingiusti, non essendo in loro faculta, la deliberatione di quello che (come instrumenti) sono mossi a fare da elettione, & dall' arbitrio d'altri.

Questione, se il giudice, il qual per ignoranza dia la sentenza ingiusta, sia ingiusto. Cap. XX.



VENENDO che il giudice, per non saper quello che conuenega, dia la sentenza contra la determinatione delle leggi, in questo caso, s'ha a dire, ch'egli faccia cosa ingiusta, per contrafare al precetto delle leggi, ma non fara pero ingiusto, non sapendo egli di fare contra gli ordini delle leggi, se pero non deuiasse da quel giusto naturale, che puo essere in ciascuno; Ma sapendo il giudice l'ordine della legge, & dando la sentenza contra della legge, in questo caso, egli fara ueramente ingiusto, & ineguale; partecipando forse, in ricompensa dell'ingiustitia sua, o roba, o gratia di signore, ouero il contento di qualche sua uendetta.

Questione, se sia facile a esser giusto, & sapere gli ordini della giustitia, & porgli in effecutione. Cap. XXI.



N'ALTRA questione è, se cosa facile sia all'huomo esser giusto, & sapere gli ordini della giustitia, per bene amministrarla: Per che, uedendo alcuni, che in potere sia de gli huomini il far l'ingiuria, pensano per questo, che sia ancho facile a esser giusto: Et presupponendo li medesimi per alsai piana l'intelligenza delle leggi, stimano parimente, che sia ageuole la stra-

da all'huomo per farli buon giudice; Ma s'ingannano nell'huo, & l'altro parere; perche, se bene nò è forse difficile il porger la mano, & tor la roba, o giacerfi cò la donna d'altri; è però gran difficoltà, si come in tutti gli altri uiti, ottener l'habito dell'ingiustitia; per sapere, con inaniere astute, come conuiene all'huomo ingiusto, operare a luogo, e tempo, le cose ingiuste; per ilche, medesimamente lo esser giusto, secondo il uero habito di giustitia, non sarà se non difficile; perche non basta far quelle cose, le quali sieno di sua natura giuste, che appresso, perche l'huomo sia propriamente giusto, conuiene, ch'egli operi con il consiglio buono, & per propria electione; & che non erri punto in far quello, che la uera giustitia, & l'equalità richiede. Quanto poi a quello, che dicono, esser facile l'intelligenza delle leggi, diciamo; che, per bene che non fosse difficoltà alcuna nell'intendere le cose giuste, che sono comandate dalle leggi, non perciò facile faria lo essere buon giudice; che anzi è difficilissimo; perche le cose comandate dalle leggi non sono propriamente le istesse cose giuste; ma le opere fatte secondo i precetti delle leggi. Per ilche, si come nella medicina, non è gran cosa il sapere, quale sia la forza del miele, o del reubarbaro; o a che sia buono il cauterio, o altra cosa tale; ma il saper applicare li remedi, & le cure, a tempo, & luogo, & con debito modo, secondo la complessione de corpi, si che in essi si produca l'effetto della sanità; questo sì, ch'è quello, che importa molto; & ch'è di tanta importanza; che si puo dire, che in questo sia posta la uirtù, & l'eccellenza del medicare. Parimente a duunque, per amministrar bene la giustitia, non basta saper le cose comandate dalle leggi; ma (ilche molto piu importa) bisogna descendere a particolari, per auertire tutte le circonstantie, & le qualità de casi, che occorrono, & l'intentione appresso de gli operatori delle cose giuste, o ingiuste; & applicar poi all'atto pratico l'esecutione della giustitia, con quell'habito, che conuiene ad huomo ueramente giusto. Il che porta con seco piu difficoltà, di quello che sia lo essere buon medico: Poi che esser buono, nò puo l'huomo, secondo che richiede l'habito della giustitia, se non con lunghezza di tempo, & con sottomettere alla ragione, gli appetiti sensuali. Oltre che, il saper penetrare in fin dentro all'occulte intentioni de gli huomini, per scoprire, per uia di congetture, le cose fatte da loro di nascosto, & ridurre tutte le disuguaglianze alla uera equalità di giustitia, non puo cadere se non in persona, laqual sia dotata di grande prudenza, & che sia diligentissima in giudicare, & piena di discretione, & così ben regolata di uolontà, che punto, per passione alcuna, non deuij dalla retta strada.

*Questione, se siano necessarie le leggi, & la giustitia
per tutte le sorti d'huomini Cap. XXII.*



N'ALTRA questione anchora si potrebbe fare sopra la giustitia, ricercandosi, in quali huomini con le sue leggi ella si troui: Et diciamo, per resolutione; che la giustitia con gli effetti suoi, nel modo, che è qui considerata, ha luogo in quelli soggetti, i quali sono partecipi de beni assoluti, che sono le uirtu. Onde, per esserne partecipi, & non intieramente possessori, pero fogliono tal hora commetere de gli errori, o in ecceder troppo, o in mancare dalla mediocrità: Perche, in quelli huomini, che sono come Dei, tanto sono eccellenti in bontà, che non mai peccano, non ha che fare questa giustitia; perche questi tali non hanno mestiero d'alcun incitamento, ouero di correction legale, essendo lor stessi una norma eccellentissima delle leggi. Parimente in huomini sceleratissimi, & pieni di malitia, si che sieno incurabili, & ogni rimedio torni lor in uano, la giustitia anchora sarà uana, & non haura parte in costoro. Onde resta, che la giustitia habbia potere fra quelli huomini soli, quali errano alle uolte, & non hanno in tutto l'animo peruerso; anzi ammettono uolentieri le buone prouisioni: perche in questi tali fa gran frutto la legge, per tenergli in briglia; accio troppo non inclinino a gli estremi: Et quella è ben regolata humana; poi che la maggior parte de gli huomini consistono in un tal stato, che non sono, ne di bontà sopra modo rara, ne di malitia anchor' eccelsa; la qual in pochi si troua, si come auiene anchora, & molto piu di raro, della somma bontà.

Questione, se l'equità sia differente dalla giustitia.

Cap. XXIII.



DA leuare anchora un'altra difficultà, ch'occorre per conto di quella bella uirtu, detta da Greci *ἐπιείκεια* noi la potriamo nominar equità, o probità: Perche essendo officio di questa uirtu di correggere gli errori, ch'accadono nelle leggi, & circa la giustitia, pero pare, che si possa dire, o che la giustitia non sia perfetta uirtu, o che l'equità sia di souerchio. Pero s'ha da sapere; che le leggi non si possono mai ordinar tanto equisite, che a puntino sotto di loro si comprendano tutti i casi particolari. Et questo, per la uarietà delle cose humane che sono per il piu incōpreffibili; &

G iij

in:capaci

incapaci di una regola generale : a che i legislatori hanno l'occhio, quanto piu possono , per determinare in quel miglior modo, che è possibile, queste nostre attioni, che sono come infinite : i quali appresso preuedeno molto bene, che le leggi da loro ordinate possono esser corrette in certi casi; sapendo molto bene essi, che si trouano alcune materie tanto irregolate, che non possono essere decise per uia di legge ferma, ma deueno ispedirsi con uari, & noui statuti : non essendo inconueniente, che a materia infinita di sua natura, come sono le nostre attioni, sia ancho proposta regola infinita di noui, & sempre uari statuti, & decisioni; le quali si addattino alla uarieta delle nostri attioni, a quella guisa, che il regolo lesbio fatto di piòbo a tutte le pietre che si mettono in opera per fabricare, s'accommodaua, secondo la figura, che esse haueano. Hor a questa imperfettione della legge rimedia l'equita; non che ella corregga la giustitia, che è ordinata dalle leggi, ma quel solo, che non poteua essere compreso dalla legge, & che puo essere stato antiueduto dal legislatore nel tempo, ch' ei fornò la legge: Et perche humana cosa è, hauer compassione a chi ne è deguo, & declinare piu tosto alla misericordia, che alla seuerita, pero l'huomo dotato di questa equita, in corregger le leggi, o in interpretarle, si risolue il piu delle uolte a scemar qui tosto, che a crescere l'acerbita del giudicio. Onde questa uirtu *triunfa* quasi bonta, & humanita è detta, la qual fara correttua, & essecutua della perfettione della legge, & della buona intentione del legislatore; & è habito non differente dalla giustitia, benchè l'auauzi, in un certo che, per li rispetti gia detti.

Questione, se l'huomo possa ingiuriar se stesso.

Cap. XXI II.



ESTA da terminare la questione gia accennata di sopra, se ueramente alcuno possa fare ingiuria a se medesimo. Et da un canto pare di si, per due cagioni: Prima, perche, se quello, che non è comandato dalle leggi, s'intende essere uietato, perche non si faccia, dunque, non comandando le leggi, che alcuno sia micidiale di se medesimo, ne seguita, che lo ammazzar se stesso sia cosa illegittima, & ingiusta; & per conseguente, che, chi leua a se stesso la uita, faccia a se stesso insieme ingiuria. Di piu, se il fare ingiuria è, quando l'huomo, uolendo, offende contra l'ordine delle leggi, & non per sua difesa, ne per uendicarsi d' oltraggio, che riceua, sapendo insieme quello, che fa, & per qual fine; certo non si puo negare; che, chiunque per colera ammazza se stesso, sapendo quello, che fa, & uolendolo fare,

non

non commetta in questo fatto ingiuria. Ma a chi diremo noi, ch'egli la faccia? certo a suoi cittadini, & alla patria; dal cui grembo suelle una pianta, & un membro, che è egli stesso. Onde ancho, chi toglie a se stesso la uita, riceue, per castigo di questa ingiuria fatta alla Republica, ignominia, & dispregio, che dal publico è fatto contra del corpo, & nome suo. Dall'altro canto non possiamo dire, che alcuno possa ingiuriare se stesso, in modo tale, che, come peruerso di malitia, faccia questa ingiuria; ma si bene, come infermo, & oppresso da grauissima passione, che lo conduce a disperatione: a quella guisa, che, alcuno grandemente da natura pauroso, fa molti errori per timore, & non per habito di mala uolontata. Pero chi ammazza se stesso, non fa a se stesso ingiuria (propriamente parlando) non potendo cio fare, senza essere ingombrato da qualche graue passione: altrimenti ne seguirebbe, che il medesimo piu togliesse dell'equalita, di quello che conuiene, a se medesimo, & l'applicasse insieme a se medesimo; il che non puo essere in un'istesso tempo, in una persona, & nella medesima attione: Oltre che bisognarebbe, che questo tale operasse con electione, & per habito facesse l'ingiuria; il che manco puo cadere nel micidiale di se stesso, nò potendo alcuno piu d'una uolta dare a se la morte: Aggiungesi, che, in far l'ingiuria, faria attore: & in farla a se, insieme la patirebbe; onde il medesimo faria, & patiria la istessa ingiuria: Di piu, si come non si dice, che alcuno pate ingiuria, per patir cosa, la qual non sia contra'l suo uolere, cosi non li potra dire, che l'huomo faccia a se ingiuria; perche seguiria, che insieme uolesse. & non uolesse patire alcuna cosa: Et finalmente non essendo l'ingiurie se non di cose particolari, come tor la robba d'altri, far adulterio, & ammazzar alcuno, cotai modi d'ingiuriare non caderanno in una sola persona, di maniera che lei sia & offenditrice, & insieme offesa: per le quai ragioni si conclude, che l'huomo non puo ingiuriar se medesimo.

Questione se sia cosa peggiore il patir l'ingiuria o il farla.

Cap. XXX.



SENDO poi cosi il far l'ingiuria, come il patirla, cosa cattua, per eller da una parte eccesso nell'offenditore, & dall'altra difetto nell'offeso, noi diciamo; che il far l'ingiuria è cosa peggiore del riceverla; perche, chi fa ingiuria, è biasimato, o come tristo del tutto, o come poco men che tristo; ma nel patir l'ingiuria, nò ha loco altro, che il danno, che riceue l'ingiuriato. Ma è uero, che, per qualche accidente, potria auenire, che, a

G iijj peggior

peggior condizione si trouasse l'offeso, che l'offenditore, quando, per l'ingiuria riceuuta, l'ingiuriato cadesse in rabbia, & disordine tale, ch'egli dappoi si conducesse a far molte ingiustitie, per lequali, conseguentemente si renderebbe di peggior stato, & condizione dell'altro.

*Questione, se in alcun modo l'huomo possa essere ingiusto
contra di se stesso.*

CAPITOLO XXI. & vltimo.



INALMENTE è d'auertire, che (metaforicamente parlando) per uia di certa simiglianza, si puo dire; che l'huomo sia ingiusto contra di se stesso; non già l'istesso huomo tutto, contra di se stesso, ma per rispetto d'una parte contraria ad altra parte di se stesso; il che haurà loco, nõ già secondo la norma generale del giusto ciuile, ma secondo quella del giusto economico, & despoticò; nelquale il padre, & il padrone, ha d'hauer un certo imperio, quello, sopra de figlioli, & quello sopra i serui, come sopra quelle persone, che sono come parti, & membra loro. Essendo adunque nell'huomo due parti insieme differenti, cioè la ragione, & la concupiscenza; & essendo ordinato dalla natura, che il senso, insieme con l'appetito, soggiaccia alli precetti della retta ragione, Però diciamo; che, ogni uolta, che è seruato questo ordine nell'huomo, s'offerua insieme il giusto dominio tra le parti dell'animo dell'huomo; si come ne diuene poi l'imperio Tirannico; quando la ragione è sforzata di stare sotto l'appetito carnale; In che uiene l'huomo a offender & ingiuriar grandemente se medesimo; sendo grande ingiustitia; che la parte ignobile, & inferiore comandi, & predomini alla nobile, & superiore. Cotale ingiustitia è come quella, che farebbe, qualunque uolta il figliolo non rendesse la debita obediienza al padre, & il seruo uollesse inforgere, & signoreggiare sopra il padrone, essendo tenuto l'uno & l'altro, per ragione di giusto economico, di far tutto il contrario. A simiglianza adunque di questo, si puo dire, che l'huomo sia offenditore, & ingiuriatore di se stesso; ogni uolta che la parte concupiscibile, in lui, contra l'ordine della giustitia, naturale, predomina sopra la parte dell'anima ragioneuole.

Fine del quintolibro.



Argomento del sesto libro dell'Ethica di Aristotile à Nicomacho.



È l'introduzione di questo libro sesto, fa mestiero ridurre a memoria quello, che fu già presupposto da Aristotile nel primo, & nel secondo libro di quell'opera; come due forti di virtù possono essere nell'uomo; cioè, le morali, che consiston in azioni sottoposte a gli appetiti regolati da retta ragione, & le intellettive, che hanno l'esser loro posto nel proprio atto dell'intelletto. Onde, hauendo Aristotile dato compimento al trattato delle virtù morali, entra hora a parlare delle intellettive, con esplicare, sotto il methodo proprio di questa faculta (ilqual è non già di considerare la natura dell'anima, & delle potenze sue, che tal officio appartiene alla scienza naturale, ma di proponer solamente quello, che importa per la felicità dell'uomo, ciascuna virtù che può essere in lui) la natura loro; hauendolo, con molto artificio, raccolte tutte insieme in questo libro; sì come tutte anchora dipendon da opera d'intelletto; così quelle, che si fermano nel solo sapere, qual è la scienza, & la sapienza; come l'altrè, che appoggiate al giudicio, & interior discorso dell'anima, sono insieme indirizzate al fine di qualche operatione estrinseca; sì come è l'arte, & la prudenza: dellaquale particolarmente importaua molto, che si trattasse in questa filosofia morale: Perche, oltre che ella sia virtù dell'anima ragionevole, è appresso quella virtù, nellaqual consiste la norma, & la uera regola, con cui si moderano tutte le virtù morali. Questo adunque, in somma, è il soggetto contenuto in questo libro: delquale, per maggior chiarezza, faremo quattro parti principali, ch'andremo partendo in diuersi capi. Et nella prima parte, Aristotile, per modo di certo proemio (che suol usare molte uolte, per disporre l'ingegno de' lettori all'intelligenza della materia, che si tratta) fa una ricercata generale: con laqual scopre, qualmente tutte le virtù intellettive si riducon sotto la scientiale, laqual ha solo per fin suo il sapere; ouero sotto la consultatiua, laqual è sempre indirizzata a qualche operatione estrinseca: & insieme fa palese il nome, & il numero di queste virtù intellettive. Nella seconda parte poi, ua esplicando la natura loro, & le differenze, che hanno insieme; di che faremo sette capi. Nel primo de quali si tratta della scienza. Nel secondo dell'arte. Nel terzo della prudenza. Nel quarto si mostra la differenza, che ha la prudenza con la scienza, con l'arte, & con l'opinione. Nel quinto si parla dell'intelletto. Nel sesto della sapienza. Et nel settimo capo si dichiara la uaria significatio ne della prudenza; trouandosi & la prudenza ciuile diuisa nella legale, & nella consultatiua, & nella giudiciale; & la prudenza economica, che attende al reggimento della casa; & finalmente quella prudenza, laquale, propriamente, s'ha a dimandar prudenza, per esser destinata al governo, & interesse della uita, & total fine di ciascuno. Nella terza parte principale poi del libro, repigliando Aristotile, come da capo, il ragionamento della prudenza, per manifestar meglio tutto l'esser suo, ua sopra lei tessendo uarie considerazioni: di che si faranno cinque capi. Nel primo si mostra, come alla prudenza si ricerca una generale esperienza delle cose humane; da che, insieme si rende la cagione, onde auenga, che i giouanetti possano essere matemaiei, ma non prudenti, ne filosofi naturali. Nel secondo capo si tratta del buon consiglio, che cosa egli sia, & come è differente dalla congettura, & dalla sapienza; habiti pur intellettui, liquali si riducono, in qualche modo sotto, la prudenza. Nel terzo capo si parla della capacità; virtù, per laquale ageuolmente l'uomo comprende, & capisce quel discorso, che può esser fatto dall'uomo prudente intorno alle azioni humane. Nel quarto si dichiara l'habito della buona discretione, laquale si riduce

sotto

sotto della prudenza, come specie sua; essendo officio della buona discrezione, di regular l'huomo circa il giudicio di quelle cose sole, che sono appropriate all'equità; laqual è habito morale compreso sotto la giustizia, dimandato da Greci *epijchia*, con cui, declinando l'huomo dal rigore della giustizia, s'accosta alla parte della benignità, & dell'indulgenza; La onde la prudenza si uendica il campo uniuersale di tutte l'attioni humane. Nel Quinto capo si discorre sopra certa conuenienza, che hanno l'intellerto, la buona discrezione, la capacità, & la prudenza; in riguardar le cose particolari, & indiuidue; da che, conseguentemente, uien fatto palese, come questi habiti tutti s'acquistano da noi, in certo corso d'anni. Segue poi la quarta, & ultima parte principale del libro, dellaquale saranno sei capi. Nel primo si propongono due difficoltà circa gl'habiti della prudenza; l'una è per prouare, che non seruono al proposito della nostra felicità: l'altra è in dimostrare, che la prudenza sia superiore della sapienza. Nel secondo capo si risolve la prima difficoltà, mostrandosi, che la sapienza, & la prudenza molto importano all'humana felicità. Nel terzo si tratta della differenza, ch'è tra la prudenza, & l'astutia. Nel quarto della diuersità, che hanno insieme le uirtù morali, & le naturali. Nel quinto della differenza, ch'è tra la prudezza, & le uirtù morali. Et nel sesto, & ultimo capo si difende, come la sapienza non è inferiore, ma superiore della prudenza.



DELLA PARAFRASI DI
M. ANTONIO SCAINO
NELL'ETHICA DI ARISTOTILE
A NICOMACHO LIB. VI.



*Preambolo, nel quale si mostra, come tutte le virtù intellettive uanno
sotto la scientiale; ouero consultatiua, che sono due parti
differenti dell'anima nostra ragioneuole.*

CAPITOLO I



AVENDO noi già detto di sopra, che le virtù morali consistono in una certa mediocrità, laquale debbiamo ingegnarsi di trouare, per quella strada, che a noi scorge la dritta ragione; però è necessario insegnar hora quello, che sia quella dritta ragione. Et poi che, infin da principio, si diuise l'anima nostra in due parti, una dellequali è ragioneuole, & l'altra irragioneuole; hora, ripigliando noi la ragioneuole, diremo; come questa è medesimamente di due sorti; perche una è, per laquale contempliamo le cose sottoposte a principij immutabili, & si puo chiamare scientiale, detta da Greci *ἡσθητική*; & un'altra, per cui consideramo le cose, che possono uariamente auenire, detta da Greci *λογιστική*, noi possiamo nominarla, discorsiuu, o uogliamo dire consultatiua. Et non sia marauiglia, che dell'anima ragioneuole, laqual è una sola, si facciano queste membra differenti; auenga che la diuersità delle cose, ch'ella apprende, & conosce, cagioni in lei questa uarietà, sempre assimigliandosi l'anima alle cose, ch'ella intende. Onde fu detto, che l'anima, in un certo modo, è ogni cosa: Et ben, da se stesso, ogn'uno puo comprendere, che dentro dell'imaginazione, o intelligenza, ch'egli ha del cane, o del leone, risiede la simigliante forma di questi animali; & così del resto. Hora, essendo la scientiale, & la consultatiua habiti dell'anima ragioneuole, s'ha a uedere, quello, in che sia posta la virtù dell'una, & dell'altra; & le virtù loro si faranno palesi, considerando noi le loro operationi; perche nell'opere di ciascuna cosa riluce parimente la virtù sua. Ma prima è d'auerture; come circa la uerità, & l'attioni

& l'attioni humane, hanno dominio tre parti dell'anima nostra; il senso, l'intelletto, & l'appetito: Ma il senso, benchè sia origine d'ogni nostra cognitione, non ha però (propriamente parlando) alcuna parte nell'attioni nostre; perche le bestie hanno ben sentimento, ma non sono però capaci dell'attioni, per lequali si ricerca il consiglio, & l'electione; &, per conseguente, l'intelletto. & la ragione, dellaqual mancano. Fatto questo presupposito, diciamo, come opera buona dell'intelletto, è seguire il uero, & opera cattiuu del medesimo è appigliarsi al falso. Però habito buono della scientiale sarà la uerità di quello, che noi contempliamo; si come, dalla falsità ne deriuu l'habito cattiuu della medesima. Nel compimento poi de gli habiti, ch'appartengono alla consultatiua, laqual è fondata nella buona attione, detta da Greci *σωφροσύνη*, non sol si contiene il uero, e'l falso; ma è di mestiero anchora, che l'huomo segua, o fugga appresso alcuna cosa, come buona, o cattiuu; essendo nella parte appetitiua, il fuggire, & il seguire, a simiglianza del negare, & dell'affirmare, che fa l'intelletto. Onde habito consultatiuuo buono è quello, quando il nostro intelletto, è così affinato, ch'apprende quello, che ueramente conferisce a nostri disegni; & con esso lui confronta l'appetito, in seguir il buono, & l'honesto; & in fuggire il dannoso, e'l dishonesto; Il che conuiene alla uirtù morale, per essere habito elettiuo; essendo l'electione appetito in noi causato da consiglio, si come già fu detto di sopra nel terzo libro. Parimente, dall'intendere, & discorrere falsamente, & dal fuggire, o seguire quello, che non si deue, ne risulta l'habito cattiuu della consultatiua. Ma, perche noi ci mettiamo a operare col mezzo dell'electione, è da sapere, che quella electione, nellaqual ci risoluiamo, per consulta già fatta, è principio, & causa efficiente di farci poi operar, & con li debiti mezzi essequir quello, che uogliamo; si come, per farci eleggere qual si uoglia cosa, concorre per causa finale l'appetito, & quella ragione, che è indirizzata a qualche fine. Si come (per esemplo) hauendosi, la buona Republica, proposto per fine l'union de cittadini, quindi in essa si mouono gli huomini a consigliare, & a elegger insieme quelle cose, & quei mezzi, con i quali posson ottenere la desiderata quiete. Onde attendono poi con li fatti, all'essecutione del consiglio loro. Perciò deue saper ogn'uno, che la solitaria cognitione dell'intelletto, dimandato speculatiuuo, senza aggiunta di fine da noi desiderato, non ci moue già mai a operare alcuna cosa, che sia fuor di noi, ma si ben l'intelletto pratico; il cui fine, essendo ben ordinato, è di caminar uerso di belle attioni; lequali sono desiderate da appetito bene auezzo, & sono l'ultima cosa, per cui ogni habito fattiuo di tant'opere artificiali si essequisce; & in cui consiste il uero riposo delle nostre fatiche. Perche, in uero, l'huomo, ch'usi ben la ragione, per esser partecipe della felicità, non ha altro fine, che di uiuer bene;

bene; il che è il medesimo con il far opere buone: & è espresso da Greci con molta efficacia, in questa uoce, *πραττειν* distinta da quest'altra uoce *ποιειν*, che si accomoda propriamente all'opere artificiali; lequali non hanno in se'l vero ultimo fine; ma uanno ordinate al fine delle nostre azioni; ilqual è il medesimo con la felicità, che risulta dalla uita attua. Onde diremo; che l'electione, dallaqual dipende il nostro ben operare di tutto il corso della uita, è appetito intellettiuo, o ueramente intelletto appetitiuo; in che consiste l'esser ueramente huomo; poi che, per l'intelletto uerace, & per la uolontà buona, è differente l'huomo dalle bestie. Hora, racogliendo quanto in fin qui, per modo di proemio si è detto circa queste due uirtù dell'anima ragioneuole, si puo uedere, come l'una, & l'altra ha per suo obbietto la uerità: Et però, non senza mistero, si è riseruato il trattare, in questo libro, di tutte le uirtù pertinenti all'anima ragioneuole; cosi, per rispetto di quelle, che sono indirizzate all'operare; come per cōto dell'altre, che hanno solo per fine il contemplare. Et per saper quante, & quali sieno, debbiamo prima presupporre, come, in cinque modi, l'anima nostra è uerace; o sia ch'affermi, o sia che neghi alcuna cosa; Et queste sono la prudenza, l'arte, la scienza, l'intelletto, & la sapienza; lasceremo hora da canto l'opinione, & la stimatiua principio di lei, detta da Greci *υποληψις*; per essere l'una, & l'altra, atta ad appigliarsi cosi al falso, come al uero; Onde non puo in loro esser stabile fondamento di uirtù.

Della Scienza.

Cap. II.



A scienza adunque (per cominciare da questo capo) è di cose necessarie, & immutabili per ogni tempo; composta parte di conclusionione, che si mostra per li suoi proprij principij, & parte d'induttione, laquale, per uia d'isperienza, ci rende notissimi, & certissimi i detti principij. Onde, lasciando lo spatioſo campo di trattar di questa facoltà a i libri refultori, la potremo per hora accomodatamente definire in questo modo. Scienza è habito dimostratiuo, composto di principij ueri, necessarij, notissimi, & proprij, da quali, per ordine di ſollogiſmo, si conosce la conclusionione così certa, che non si puo dubitare, che non ſtia in quel modo, che li dimostra; di che gli eſſempi ſono pronti, & aſſai noti preſſo de Mathematici.

Dell'arte.

Cap. III.



CIRCA le cose poi, che possono uariamente auenire, sono duo altri habiti dell'anima ragioneuole; uno fattiuo detto, da Greci, *ποιητικὸν*, ilqual conuien all'arte; & l'altro attiuo, detto *πρακτικὸν*, che è proprio della prudenza; liquali habiti, non è oscuro, essere insieme differenti; poi che, infino per il parlare, che si puo dire, in un certo modo, forastiero alle scuole de filosofi, & proprio de uolgari, chiaro è, che la fattione (per dir cosi) detta da Greci *πολιτικὸν*, & l'attione da medesimi detta *πραξις*, sono insieme molto differenti. Et l'arte, chiaro è, che è intenta a cercar la uia, & il modo, nel qual s'habbi a far alcuna cosa, sotto di artificio; com'è il fabricar case, far selle, & altre simili opere, che sono contingenti, & della lor fattura non hanno ueramente in se principio alcuno; ilqual risiede solo nell'Idea dell'artefice operante. Perche già il legno non ha in se propria inclinatione di diuētār lettica; ma dal maestro, per uia d'esempio, ch'egli ha nella mente, ne riceue, con certa industria, così fatto lauoro. La onde, per contrario, le cose naturali, qual è il germogliar della pianta, l'andare a basso della pietra, hanno in loro il principio di queste tali operationi, allequali anchora sempre inclinano. Però l'arte, per definirla, sarà un'habito fattiuo, con uera ragione circa le cose, che possono uariamente auenire; Et il suo contrario detto, da Greci *ἀρετή*, sarà habito fattiuo con falsa ragione circa le medesime cose uariabili.

Della Prudenza.

Cap. IIII.



QUELLO poi, che sia la prudenza, si puo medesimamente far palese, (lasciando noi da parte la recondita, & esquisita consideratione propria de sapienti) per quello, che communemente di lei uien ragionato: Percioche, infino da uolgari si fa, che prudente si dimanda colui, ilqual ha maniera di pigliar buon consiglio; non già circa qualche ben particolare; come faria, consigliar di quello, che gioua alla sanità, o ueramente rende il corpo nostro robusto (di che hanno composto gli huomini due arti, che sono la medicina, & la Gimnastica) ma sopra quelle cose, che appartengono a tutto il corso della uita nostra, non essendo ordinate sotto di arte alcuna, ne necessarie, ma possibili, & poste in nostro potere, & riuscibili, per conseguire li desiderati disegni. Però definiremo, la prudenza essere un'habito attiuo con uera ragione, circa cose possibili, per conseguir il bene,

bene, & fuggir il male, per fine della uita felice. Onde i buoni padri di famiglia, & i buoni gouernatori delle città; come quelli, i quali indirizzano la lor prouidenza all'uniuersal bene della casa, & della città; sono, meritamente, dimandati prudenti. A che s'accorda anchora il nome posto da Greci alla temperanza, detta *σωφροσύνη*, che è, quanto dire, conseruatrice della prudenza, da medesimi dimandata *φρόνησις*; perche, se bene le uoluptà del corpo non ci possono leuar dall'animo ogni credenza, & cognitione; che u'habbiamo impressa (che la scienza di Geometria perfettamente acquistata non si perderà giamai, per qual si uoglia piacere) sono però bastanti a leuarci la credenza di quelli principij, liquali dentro di noi si erano introdutti sotto pretesto di qualche attione, o fine, alquale inclinauamo: auenga che l'animo nostro non anchor ben fermo nella uirtù, ingombrato da piaceri, facilmente si suu dalli buoni pensieri, & s'accosti alli cattui, per esser quella notitia, che habbiamo in noi con proposito di operare, sempre accompagnata da qualche particolar nostro appetito. Onde, presentandosi dinanzi a noi nouo appetito, ilqual sia contrario alla buona uolontà primiera, insieme si offusca, & a poco, a poco, s'annichila la cognitione, che primamente haueuamo appresa. Et quindi deriua spesso il contrasto fra l'appetito carnale, & la ragione; quando questa ci inclina uerso di un fine, & quello ci tira uerso un'altro. Da che si puo uedere, quanto importi, alla conseruatione della prudenza, l'uso della uita temperata.

Come sia differente la prudenza dalla scienza, dall'arte, & dall'opinione.

CAPITOLO V.



A, per intender meglio questa uirtù dell'anima nostra, è da sapere; che la prudenza è differente dalla scienza, dall'arte, & dall'opinione. Et prima dalla scienza; Perche questa è di cose necessarie; & la prudenza si tramette solo nelle possibili. Dall'arte poi; prima, perche l'opera dell'artefice è sempre indirizzata ad altro fine; come si uede della sella, che serue alla commodità di caualcare; ma, nell'attioni sottoposte alla prudenza, non si troua altro fine, che la medesima attione ben condotta; laqual consiste in uiuer bene, & uirtuosamente, & come priuata, & come publica persona; Et questo, per esser la prudenza un'habito attiuo, con uera ragione, circa i beni humani, & non circa particolar fattura, si come è l'arte. Di piu, dell'arte è uirtù, cioè grado di perfettione; essendo altro, lo esser

esser dipintore, & altro esser buono, & eccellente dipintore; Il che non ha luogo nella prudenza, laqual non puo essere, che non inuolga in se ogni debita a lei perfettione. Appresso, per conto dell'arte, a miglior termine si troua uno, ch'erri spontaneamente (perche questo tale almeno fa le regole dell'arte) ch'un'altro, ilqual faccia gli errori non uolendo: poi che, in questo modo, si mostra ignorante di quell'arte, di cui fa professione: il contrario auiene della prudenza, & delle uirtù morali, doue è peggio assai peccare con l'assenso della uolontà, che senza; & questo, perche le uirtù morali non solamente fanno, che l'huomo sia habile a fare le belle operationi, ma la rendon anchora di pronta uolontà, per operarle. La onde l'arte, & gli altri habiti intellettui (eccettuando però la prudēza, che ua del pari con le uirtù morali) rendon l'huomo solo conoscitore di quella uerità, ch'è conforme a ciascun habito; non lo facendo però tale, che usi bene, & si serua di questi habiti, nel modo, che conuiene a huomo giusto, & buono. Tale adunque è la differenza tra l'arte, & la prudēza; la qual è differente anchora dall'opinione: Perche, se bene il discorso conuiene parimente all'opinione, & alla prudenza, & l'una, & l'altra di loro s'occupa intorno a cose uariabili, nondimeno diciamo, che la prudenza è differente dall'opinione in quello, che l'opinione non è discorso fatto con habito, & con elettione di fine alcuno; Et però riceue ageuolmēte la mutatione, & l'obliuione; che pur, tutto'l di si ueggono gli huomini mutarsi di opinione: ma la prudenza, si com'è habito acquilato dall'anima nostra, per lungo tempo, così è ferma norma, con cui l'huomo sempre inclina uerso di belle attioni: Et se talhor non succede il proposto disegno, questo prouiene dalla mutabile conditione delle cose humane, che sono di lor natura incerte, & non già, perche l'huomo prudente non si porti bene, in proueder quello, che humanamente si puo auertire.

Dell'Intelletto. Cap. VI.



IO Intelletto poi cōsiste in apprēder la uerità senza discorso de principij delle sciēze, com'è, che il tutto sia maggior della sua parte, allaqual propositione prestiamo fede, non per uia di ragione, ma per isperienza toltā, & approuata da sensi. Però l'intelletto non è scienza, laqual sempre ua con la ragione; ne sapienza, laquale ammette le ragioni alcuna uolta, & massimamente quelle ragioni, che conducon l'auerfario alla contradittione, si come appare da i molti discorsi fati nella prima filosofia. Non è anchora arte, o prudenza, per essere l'intelletto circa le cose necessarie, & l'arte, & la prudenza, circa le possibili. Però l'intelletto uersarà solo intorno a principij

cipij indemonstrabili, essendo la sua uirtu posta, in intendergli chiaramente, come stanno, & in certificarsi della lor uerita,

*Della Sapienza, in che consista, & come è differente
dalla Politica. Cap. VII.*



LA Sapienza poi talhor si suol attribuir all' eccellenza di qual che professione, che sia in alcuno. Onde saggio fu detto Policleto, per l'eccellenza chi hebbe di far statue; nõ uolendosi, quìui, per sapiente intender altro, che una certa uirtu, & per settione dell'arte, ch'era in Policleto: Ma in uero, il nome di sapiente non conuiens, se non a chi è uniuersalmente istruito nel sapere; ricercandosi al sapiente; che non solo habbia la notitia di quelle cose, che si dimostrano per certi proprij principij; ma che ancho si certifichi della uerita delli primi, & comuni principij; officio proprio della sapienza, & non d'alcun' altra scienza inferiore. Onde si puo dire, che la sapienza sia & scienza, & intelletto; essendo pero scienza, sopra tutte l'altre, esquisite; & a cui tutte l'altre si rimettono in hauere la certezza della cognitione delli principij, che sono cominuni; a tutte le scienze; la qual appresso, se ben si stende nella cognitione di tutte le cose, ha pero, per suo principal oggetto, quelle, che sono, sopra tutte, l'altre, honoratissime: Et queste quali sieno, non è qui loco da considerare, ma direm bene, che alla scienza ciuile, la qual tratta del gouerno de gli huomini, non conuiene il nome di sapienza: perche il sapiente è in un modo solo, ma il prudente puo essere in molte maniere: perche, essendo prudente, chiunque si consiglia bene, in quello, che è di suo giouamento; & trouandosi uari giouamenti, alcuni publici, altri priuati, & alcuni proprij de gli huomini, & altri peculiari delle bestie; Pero saranno anchora diuerse sorti di prudenza, secondo che sia applicata a cose differenti: Et non è dubbio, che infino alcun animali irragionali, per certa buona prouisione che hanno nel lor uiuere, sono stimati prudenti, come, fra gli altri, la formica, nell'opere sue, tanto ben'ordinata, & accorta; Ne si ha da dire, che la Politica meriti il nome di sapienza; perche consideri il bene, ch'è proprio dell'huomo, il qual auanza di perfettione tutte l'altre cose: perche molto s'abbaglia chi crede, che l'huomo sia la piu honorata; & piu perfetta cosa del mondo; che, senza dubbio; si trouano cose piu perfette, & piu eccellenti dell'huomo; delle quali chiunque ha cognitione, quanto piu da noi si puo hauere, è ueramente degno del titolo di sapiente: Onde Talete, Anassagora, & alcuni altri huomini famosi furon detti sapienti per la notitia, che hebbero delle cose rare, & marauigliose, difficili, & diuine; Et non si nominaronò prudenti; non

H hauendo

hauendo posto il lor studio, in conoscer quello, che fosse di utile, & giouamento all'huomo; Et questo, perche la prudenza è posta in consigliar bene delle cose humane; si come buon consigliere s'intende chiunque, per uia di congettura, fa trouar quello, che conferisca a suoi disegni; con sapere le cose, non solamente in generale, ma ancho in particolare, in che principalmente si terminano tutte le nostre attioni, Onde molti si trouano piu attui, & meglio esserutiui in molte opere, di molti altri, che sono poi piu doti, & piu scienti di loro, come è scritto nel primo libro della prima Filosofia.

Che nella Politica si troua una commune Archittonica prudenza simile, in certo che, alla sapienza, essendo poi propria prudenza, quella, che è uolta al particolar bene di ciascuno.

CAPITOLO VIII.



MA, Quantunque alla Politica non Conuenga il nome di sapienza, non è pero, che non habbia con esso lei una grande conformita in questo; che, si come la sapienza tiene grado principalissimo sopra tutte le scienze; così, essendo la prudenza la base, & il fondamento della Politica, sarà una prudenza sopra tutte l'altre principalissima, & archittonica; & questa sia quella, ch'è detta da Greci *νομοθετική*, cioè prudenza ordinatrice delle leggi, da cui nasce la forma del gouerno della Città. Oltre della quale, è poi la Politica, che attende ad ispedire, & prouedere quello, che giornalmente bisogna per seruizio della Republica; & questa è di due sorti, perche parte è consultatiua, e parte giudiciale; quella è intenta a fare noue constitutioni, & deliberare, & pigliare partito sopra le uarie occorrenze della città; quest'altra termina le differenze, che nascono fra i cittadini, & gli homini esecutori di queste opere sono aguisa, di manuali operatori della Republica. Ma queste uarie sorti di prudenza; cioè l'Archittonica legale, la consultatiua, & la giudiciale (aggiungiamo anchora l'Economica, che appartiene al reggimento della casa) con questi particolari nomi di prudenza, sono state dimandate; essendo poi propriamente, & assolutamente nominato prudente l'huomo, il qual attende a procurare il beneficio proprio di se stesso. Benche possiamo dire, che il bene dell'huomo priuato, non può essere compito bene, se insieme non concorre il bene della casa, & quello della Città; sendo l'huomo nato per uiuere in compagnia d'altri, si come poi
nell

nelli ragionamenti della città si farà chiaro; Aggiungendosi a questo; che, si come è oscuro ben spesso, in qual modo si debba procurar il ben priuato, così ancho fa bisogno di consulta, laqual molto meglio si prende dalla compagnia di molti, che da un solo, si come è stato già determinato di sopra nel trattato dell'electione,

Che alla Prudenza è necessaria la speranza, ilche è cagione, che i giouanetti non possano essere, ne prudenti, ne filosofi naturali, potendo però essere Matematici.

Cap.

IX.



A, per intender meglio anchora questo habito della prudenza, andremo sopra lei considerando diuerse cose, senza lequali non puo essere; ma prima, per tanto piu certificarci, che la prudenza consiste in attioni, & isperienza delle cose humane, sarà bene da considerar la cagione, per laqual i giouanetti possono essere geometri, & non prudenti. Questo adun que auiene, per essere alla prudenza necessaria l'isperienza, laquale, senza obseruatione di molte cose fatta con lungo tempo, non s'acquista, ilche non potendo hauer luogo ne i giouani, come quelli, che non hanno anchor uiuuto molto, però li medesimi non posson ancho essere sapienti, ne filosofi naturali; & pur si trouaranno molti di loro, assai ben facciulli, che diuenteranno matematici. Et questo, perche i principij della filosofia naturale sono fondati in isperienza, in modo tale; che, chi gli impara, conuiuen che si accerti, che la proua tolta da sensi, confronti con la ragione; & scopra, nel fatto delle cose, le definitioni naturali, per uere. Ilche non puo hauer luogo ne giouani, per non essere a bastanza isperimentati nelli reconditi secreti di natura. Onde ancho non danno credenza alle definitioni delle cose naturali, non ne essendo loro ben certi; se ben talhora con la bocca le pronunciano. Per contrario, nelle scienze di matematica, trattandosi quuii le speculationi per modo astratto, & lontano dalla particolare, & propria isperienza (perche, se del triangolo si parla, si considera solamente, ch'egli sia fatto di tre linee, & habbia tre angoli equali a due retti; & non si ha alcun riguardo, se sia fatto di cera, o di legno, o di qualche altra materia.) Però i giouanetti posson apprendere assai bene i principij di Geometria, o di aritmetica, proposti loro da matematici, per uia di regole astratte dalle cose particolari; poiche, cō la detta astrattione, non fa lor bisogno di ueder le cose piu dētro, di quello, che sono loro mostre dalli maestri. Et così cessa la necessitā della speranza, & per cōseguente, le definitioni di

H ij matematica

matematica uengono ad essere assai facili, & chiare. Però tornando al nostro primo proposito, difficil cosa è a ognuno, ma principalmente a giouani, l'acquistare nome di uero prudente; & questo per la molta speranza, che bisogna hauere delle cose humane, la quale con lungo tempo, & non altrimenti s'acquista. Et questa difficulta uia piu cresce per questo; per esser necessario al prudente, hauerla cognitione delle cose non men generale, che particolare; che non basta sapere (per dar un'esempio) che tutte l'acque griuei siano mal sane, che bisogna appresso conoscere, che questa, & quella tal acqua sia griuea, & mal sana; Et chi, s'abbaglia nell'una, o l'altra di queste cognitioni, manca di prudenza; Et massimamente errandosi ne particolari, ne quali si rinchiudono tutte le nostre attioni. Per che (si come si è detto per innanzi) la prudenza non è come la scienza, la qual mette tutte le sue proue in ragioni, & sempre sta su generali, ne s'abbassa a gli individui, come fa la prudenza: la quale, per hauere per suo fine l'operare, ha bisogno del testimonio de sensi, per considerare tutti li particolari, che cadono sotto dell'attioni nostre. Beneche è d'auertire, come ancho nell'uso della prudenza, non si vuol uedere così ogni cosa per minuto; ma ci deue bastare a mirar le cose secondo i sensibili communi, senza descendere totalmente a i proprij; come ancho osservano di fare i matematici: i quali, hauendo a trattare del Triangolo, si contentano di considerarlo, secondo il sensibile commune, come figura tota in generale; ne si occupano in uedere, se sia caldo, o duro, o molle, o secco, che questi sono sensibili proprij de sensi; Così adunque nell'attioni, nel cōsigliarsi, deue l'huomo osservare una certa misura, di non s'abbassar troppo alle cose proprie, & particolari; ma contentarsi delle communi, che uanno in uolta per l'ordinario; come saria, se si consulta nella Republica di armare, & di fare un'esercito d'huomini da combattere, bastera per la notitia, che s'ha d'ha uere de gli huomini, che si uogliono pigliar al soldo, di considerare, se siano di buona fede, di buon neruo, & di buona disciplina; & non accaderà già mettere in consideratione, se siano di color bruuio, o bianco, se usi a maneggiar la destra, o la sinistra mano; che il mirare a cotai particolari, è un cercare, & uentillare le cose troppo a minuto, piu di quello, che fa di bisogno: Ma pero gli huomini prudenti, nelle lor deliberationi, inclinaranno sempre piu uerso le cose particolari, di quello, che non fanno i Matematici. Et questo, per esser l'operare proprio obietto, & fine della Prudenza. Onde ancho, per questo rispetto, il senso, che serue alla prudenza, ha piu ueramente del senso, di quello, che habbia il senso, che serue all'inquisitione di Matematica: Perche in questo non s'ha riguardo a particolari, che sono il proprio oggetto del senso, per rispetto de particolari, ma solo per ageuolar (si come è

scritto

scritto nell'Analitica) la strada all'intelletto; con questa cognitione del senso, all'apprensione astratta delle cose: la onde la prudenza ha da star principalmente intenta, & occupata circa delli stessi particolari, con li quali parimente si terminano le nostre attioni.

*Quale sia il buon consiglio, & come è differente dalla
congettura, & dalla sagacità.*

CAPITOLO X.



I più diciamo, per dichiarazione della prudenza, come ella non induce mai l'huomo a operare, senza il concorso di consiglio buono. Pero è da uedere quello che sia il buon consiglio. Onde primieramente diciamo; che consultare, è un cercare (non già in quel modo, che nelle scienze si cercano le cagioni, per hauer poi la propria notizia degli effetti) ma è un cercare, con il nostro discorso, quello, che intendiamo operare, per conseguire qualche nostro fine. Et per sapere, quale sia il buon consiglio detto, da Greci, *βουλευσις*, andremo primamente consultando, ch'ei non sia alcuna di quelle potenze, o habiti dell'anima, con li quali ha qualche simiglianza, essendo in fatti da loro differente; & poi si fermaremo in quello, che scopriremo ch'egli si sia. Il consiglio adunque non è scienza; perche gli huomini non cercan quelle cose, che già fanno; ma quelle solamente, delle quali prendono consiglio, per chuarirsi, quali sieno buone, per condur a fine i lor disegni. Non è aucho il buon consiglio congettura detta, da Greci, *εὑρεσις*, perche, questa è una prontezza di mente, per trouar presto, senza opra di discorso, quello, che si cerca; ma ne buoni consigli conuiene andar lento, & masticar prima ben le cose, & cauarne il meglio, & poi usar prestezza in essequirle. Non fara aucho sagacità detta, in latino, *solertia*, da Greci, *εἰρηνη*; perche questa è specie di congettura; & è, quando l'huomo, senza pensare in un tratto s'affronta a ueder la cagione di qualche effetto, di che è stato parlato ne libri resolutori; Ma, perche alle uolte l'huomo in consigliar s'abbaglia, e talhor aucho si consiglia bene; pero la buona consulta fara (per dir così) una rettitudine, nõ di scienza; perche della sciẽza nõ è propriamẽte rettitudine, ne peccato; essendo la sciẽza fondata in ragioni necessarie. Non fara, aucho rettitudine d'opinione; la cui rettitudine è posta nella uerità, potendo l'opinione esser capace aucho del falso; Oltra che è stabilito tutto quello, di che s'ha opinione; di modo che, chiunque ha opinione (diciamo per essemplio) che il mōdo sia fatto di niẽte,

H ij pronuntia

pronuntia risolutamente questa propositione, come cosa, allaqual presta il suo consenso, & che giudica per uera; ma nella consulta, inanzi, che l'huomo si consigli per cercar, & trouar quello, che sia buono, per giungere al fine da lui desiderato, non ha anchor l'animo risoluto, ne fermo in cosa alcuna, che creda, & che giudichi essere a proposito de suoi disegni, si come puo giudicare dappoi la resolutione presa dal consiglio. Dunque, essendo stabilito dal canto dell'opinione, quello, di che s'ha opinione; ma non già dal canto della consulta, quello, che si uoglia eleggere, & approvare; che bisogna prima pigliare con diligente inquisitione buon appuntamento delle cose, che uogliamo operare; Però non sarà la buona consulta, rettitudine d'opinione. Ma diremo, che la buona consulta è rettitudine di consiglio; Et perche il consiglio puo essere di cose indirizzate a mal fine, si come l'intemperato si consiglia per ottener cosa, onde faccia satollé le sue uoglie frenate; & per che anchora alcuni sono, i quali, con tutto che habbiano l'animo uolto a buon fine; nondimeno s'ingannano, per non caminare à quello con li debiti mezi; Et altri sono troppo lunghi, & lenti in consigliare, altri troppo presti; però, accioche la consulta sia buona, bisogna, ch' inuolga in se cosa, che conferisca a qualche buon fine, & che si tratti con i debiti mezi, & si essequisca in tempo conueniente; laqual appresso puo essere generale, & particolare; essendo generale, quando s'applica a cose pertinenti a tutto il corso, & fine della uita; si come è particolare, quando a qualche particular fine è indirizzata; & potrà si definire in questo modo. Buona consulta è il dritto giudicio d'afferrare, con discorso, quello, che conferisce a total fine, di cui la uera prudenza è comprenditrice: Et questo diciamo; perche gli astuti fanno ben anch'essi, con discorso, trouar quello, che gioua per condur a fine i loro disegni; ma sono poi lontani dal fine honesto, & uirtuoso; come si dirà poi piu chiaramente qua di sotto; la onde gli huomini prudenti non solamente fanno trouar là uia di far bene i fatti loro, ma hanno anchor la mète sempre indirizzata a fine bello, & ueramente buono.

Della Capacità.

Cap. XI.



A Capacità poi detta, da Greci *δύναμις* è differente dalla scienza, & dall'opinione: Perche in ciascuno puo essere qualche scienza, & opinione; ma non già ogni'uno puo esser capace; procedendo la capacità da certa felicità d'ingegno, impiegata però, non in materia di cose necessarie, ne di quelle, che sono destinate sotto'l giudicio d'alcuna scienza particolare, ma solamente intorno à quelle cose dubbiose, sopra lequali foglio-

no gli huomini prudenti consigliare: in modo tale; che il soggetto, in che si tramette la capacità, è l'istesso con quello della prudenza: ben che poi fra loro sia questa differenza; che la prudenza, con maturo discorso fondato nell'ispeienza, giudica quello, che più conuenga farsi, per ottenere il fine, alqual uouole, & comanda, che s'indirizzino l'azioni proportionate. Ma la capacità solamente rende gli huomini atti, & pronti a giudicar bene, per uia di certa perspicacità, quello, che dal consiglio de prudenti si raccoglierebbe. Tal che non è la capacità, quello istesso, che è la prudenza; ne è, hauer prudenza; ne acquistar prudenza; ma solo un'usare della propria opinione in giudicar bene le cose soggette al consiglio de prudenti, senza applicar l'animo ad alcuna operatione: a simiglianza di coloro, iquali si dimandano capaci, & intelligenti, per usar bene le scienze, in quanto che, con molta facilità, apprendono quello, che loro è mostro, & insegnato.

Della buona discretione.

Cap. XII.



A buona discretione poi, o sentenza, o parere, che si uoglia dire, detta da Greci *νῦν* è la retta ragione, circa la uerità delle cose giuste, che si troua nell'huomo buono, & discreto; ilqual facilmente s'accommoda in hauer compassione a chi erra, & condona giudiciosamente certe imperfectioni humane a coloro, ne quali si trouano. Onde è detto da Greci *συγγνωμῶν*, cioè huomo compassioneuole; che ha in se discretione fondata in giudicio, & accompagnata dall'equità, di cui, quanto più puo, è uero essecutore.

Della Conuenienza, che hanno insieme l'intelletto, la Prudenza, la Capacità, & la buona discretione, con esser habiti insieme, differenti dalla Sapienza, & dalla Scienza.

CAPITOLO XIII.



ORA auertiremo, qualmente questi quattro habiti; che sono la prudenza, la capacità, la buona discretione, & l'intelletto, considerati (non già secondo la lor potenza naturale) ma in quanto, che attualmente si trouano ne gli huomini, conuengono tutti in questo; che, nelle proprie loro considerationi, s'abbassano uerso di cose particolari, & indiuidue, che cadono sotto a sensi. Questo è molto ben chiaro della prudenza; laqual

H iij) habbiamo

habbiamo già detto, tutta occuparsi circa le facende humane, le quali altro non sono, che cose particolari. Per conseguenza, sarà l'istesso della capacità; come quella, che s'impiega nel giudicio delle cose soggette al consiglio de prudenti; & della buona discretione anchora; mediante la quale, con la scorta di certa particolar prudenza, s'attende con equità, a terminare le differenze, o altre cose, che toccano al particolare interesse di questo, & di quello. Segue appresso l'intelletto, il quale pur si risolve in cose particolari, per rispetto de termini indiuidui cōpresi sotto della sua potenza; o sieno le speculationi pure lontane dall'operare (dove, & le supreme indemonstrabili propositioni, dalle quali l'intelletto piglia il nome di principio, hanno i termini limitati, per non darsi processo in infinito, come si è dimostro nell'Analitica, & le conclusioni parimente, dalle quali l'intelletto riceue il nome di fine, riservandosi il luogo di mezzo fra questi estremi alla ragione, finiscono in certi ultimi termini, sotto quali altri più particolari non si trouano) o sieno anchora li discorsi sotto della sua potestà, ma indirizzati all'operare; perche in questi medesimamente l'intelletto sempre si profonda nella consideratione de termini limitati; non tanto, per l'attioni particolari; quanto anchora, per la parte della propositione uniuersale, ch'apprende l'intelletto pratico; la qual sempre è accompagnata da certa ragione di fine, che è la principal cagione d'ogni nostra particolar operatione. Onde, in tutti questi modi, appoggiandosi la consideratione dell'intelletto nostro sopra certi ultimi, & finiti termini (non che comprenda le cose singolari nella guisa, che fanno, i sensi) ma cagionandosi l'uniuersale nell'intelletto, per l'isperiēza fatta mediante i sensi, sopra le cose sensate, ne segue; che, si come il senso s'abbassa alle cose determinate, & singolari, così etiam dio uenga a fare il simile, in un certo modo, l'intelletto; diuenend'egli ogni cosa per mezzo del senso; Onde è una cosa istessa con il senso, quanto alle cose, che apprende; perche, sono quelle medesime, che si trouano ancho ne sensi; benche poi sia molto differente il modo, nel quale risiedono le forme delle cose nell'intelletto, da quello, nel qual stanno ne sensi, si come è chiaro da quello, che s'insegna ne libri dell'anima. Quindi nasce, che l'intelletto, & la capacità, & la buona discretione, insieme con la prudenza, (per esser habiti, i quali insistono nel modo, che si è detto, intorno le cose particolari del sapere, & dell'operar nostro) da noi s'acquistano per uia naturale conforme al uiuer ciuile, in certo corso di uita; di modo, che è certa conditione di età, nella quale noi non diremo, che il fanciullo habbia anchor intelletto; ma aspetteremo, che sia fatto più adulto; si come medesimamente la giouentù non è propriamente capace della prudenza; laqual conuiene ad anni molto più maturi, per liquali, habbia

habbia l'huomo potuto offeruare una lunga isperienza circa le cose humane; & il simile farà della capacità, & della buona discretione. Per ilche, dalle cose dette si raccoglie, come questi habiti predetti saranno differenti da gli habiti delle scienze, & della sapienza; liquali, per qual si uoglia spacio di tempo, non già mai s'acquistano, per conto del solo ordinario corso di uita; se insieme non ui s'aggiunge un lungo, & peculiare studio, che si ponga in molte, & uarie offeruationi; che consisteno in certe proprie meditationi, lequali l'huomo, parte fa da sua posta, & parte riceue dall'aiuto de precettori. Si raccoglie anchora dalle cose dette; che i uecchi, per la uita lunga loro, diuengono naturalmente prudenti; Onde i giouani hanno ad essere molto attenti, & pronti in ascoltare, & offeruare li consigli loro, prestando a quello, che dicano i uecchi sopra le cose humane (anchor che, non lo parlassero così sotto maniera di discorso) non manco credito di quello, che in altri conti si prestarebbe alle ragioni dimostratiue; Conciosia cosa, che i uecchi, per l'età, & lunga isperienza, uengano ad acquistare un'occhio così buono d'intelletto, che ageuolmente ueggono, & discernono poi tutto quello, che conuiene auertirsi, da chiunque uoglia bene, & cautamente uiuere.

*Alcune difficoltà contra la Sapienza,
& la Prudenza.*

CAPITÓLO XIIIIL



ORA ci resta da risolvere alcune difficoltà, ch'accadono circa questa uirtù della prudenza, & ancho circa la sapienza; & da chiarire appresso la differenza, che è fra la prudenza, & l'astutia; & fra le uirtù morali, & le naturali, & fra la prudenza, & le uirtù morali. Et prima, pare che la prudenza, insieme con la sapienza non apportino alcun giouamento all'huomo, per l'acquisto dell'humana felicità. Perche la sapienza, non considerando la generatione, ouero operatione di cosa alcuna, non pare, che habbia parte nella felicità, laqual consiste in operare. La prudenza poi, se bene considera l'attioni, & quello, che sia bello, & giusto, & profittuole all'huomo, non però farà, che l'huomo uiua uirtuosamente; che questo deriua solo da gli habiti uirtuosi dell'animo; si come ancho non consiste la sanità, in hauer cognitione della medicina, ma nella buona dispositione del corpo; Et se si uorrà rispondere; che la prudenza sia buona, per esser quella, che ci indirizza alle buone operationi; diremo all'incontro, ch'ella non gioua a buoni, i quali sono di già uirtuosi, ne ancho a cattiu,

a cattiu, a quali, uolendo lor esser buoni, basta pigliare il consiglio de prudenti; si come, a gli infermi, per guarire dell'infermità, non è necessario saper l'arte della medicina; ma basta loro accettar il consiglio, & appigliarsi alle regole del medico. Vn'altra difficoltà occorre anchora, sopra la prudenza: Perche, essendosi presupposto, che, nella città, la prudenza sia il capo, & il fondamento di tutto il resto, come quella, mediante la quale, s'ordinano le leggi in ogni cosa; Pero puo parere, che la prudenza, di dignità auanzi la Sapienza, douendo a lei essere superiore, nell'ordine delle leggi: Et, pure la sapienza è stimata, la miglior cosa del mondo.

*Che la Sapienza, & la prudenza sono habiti importantissimi
per godere la felicità nostra.*

Cap. XV.



ORA, per rispondere alla prima difficoltà, primieramente diciamo; che la sapienza, & la prudenza, in quanto che sono uirtù dell'anima, sono cose buone, & desiderabili, con tutto che da loro non uscisse alcuna operatione. Ma di piu s'aggiunge, che la sapienza ha il fin suo posto in operare; In modo, che da questo habito di sapienza, & dalle sue operationi, che consistono in contemplar cose rare, & diuine, ne deriua la felicità, che stà raccolta in questo habito solo, & nelle sue proprie operationi; lequali rendono l'huomo felice; in quel modo, che la sanità rende l'habito del corpo buono, & disposto in maniera, che fa poi le sue operationi da sano; & non già in quel modo, nelquale l'arte della medicina insegna, come l'huomo si possa conservar sano, & gagliardo, senza renderlo in effetto tale; perche nelle meditationi delle cose alte, & diuine, risiede il uero gusto della felicità, senza bisogno di attendere a cosa piu oltre. Quanto ha poi per rispetto della prudenza, diciamo; che le buone attioni deriuano dalla uirtù dell'animo bene aucezzo, & dalla prudenza anchora: Quella ci scorge il buon fine,

& quella ci indirizza per i buoni, & conuenienti mezzi ad acquistarlo. Onde la prudenza è di grandissimo giouamento all'huomo, per farlo conseguire la felicità, ch'è posta nella uita attiuā.



Della differenza, che è tra la Prudenza & l'astutia.

CAPITOLO XVI.



A per entrar anchora un poco piu indentro, per chiarire, quanto importi la Prudenza, per la uita felice, non è da pensare, che alcuno sia prudente, perche sappia & consigliar bene, & effequire i suoi disegni; perche se questo tale è tristo, & ha l'animo uolto a cattiuo fine, possiam ben dire, che sia dotato dell'habilità conueniente all'operare, detta da Greci *δυσίτη*, ma non già di prudenza; laquale si è presupposta essere habito consultatiuo, & attiuo, di cose, che giouano alla felicità dell'huomo; non potendo stare la prudenza senza la cognitione del buono, & uero fine; per cagion delquale, medesimamente, si trouano con consiglio, & insieme si mettono in opera li meziatti, per conseguirlo. La onde alcuno potrà esser sagace, & astuto, in trouare, & tirare a fine i suoi pensieri, ma non sarà però prudente; mancando questo tale della buona, & uirtuosa intentione, da cui si regola il corso di tutte le nostre attioni.

Della differenza, che è tra la uirtù morale, & la naturale.

CAPITOLO XVII.



I come poi l'habilità conuiene qualche poco con la prudenza, essendo l'una, & l'altra sotto la facultà dell'anima consultatiua, & è ancho differente dalla medesima, per essere la prudenza uolta a buon fine, & la sagacità, a cattiuo; Così ancho auiene delle uirtù morali, o proprie, che si uoglia dire, in comparatione delle naturali: Perche non si può negare, che molte uirtù non appariscano da natura, in diuersi huomini, di temperanza, di fortezza, & di giustitia; perche, insino ne fanciulli, & nelle bestie si comprendono simiglianti habiti naturali; niente dimeno queste uirtù naturali sono molto differenti dalle uirtù morali, dellequali si è ragionato fin'hora; perche nelle uirtù morali si ricerca la prudenza, di cui manca no le uirtù naturali; onde a quelli, che ne sono possessori, intrauiene facilmente quello, ch'occorre ad un cieco, ilqual sia di molta grandezza, & gagliardia di corpo. Perche, si come, se auiene, che questo tale camminando trabocchi; ricue, per la sua gran mole, tanto maggior percossa; così, in queste inclinazioni delle uirtù naturali, gli impetu, con i quali è portato

portato alcuno a operar naturalmente, se non sono accompagnati dall'occhio buono della prudenza, lo fanno spesso precipitar in molti, & graui disordini, per non seruar nelle attioni sue, ne tempo, ne misura, ne decoro alcuno: La onde la propria uirtù morale ha sempre, presso di se, la dritta ragione, che consiste nella prudenza fendata in osseruatione di molta, & lunga isperienza. Onde Socrate diceua, che le uirtù erano prudenza; ma erraua in questo, uolendo che la prudenza, & la uirtù morale fossero una cosa istessa: Ma noi diciamo, che le uirtù non possono essere senza la prudenza: & però su già definita la uirtù, che fosse un'habito elettiuo, con dritta ragione, & ciò, per essere sempre accompagnata la uirtù morale dalla prudenza; laqual sempre s'appiglia a consiglio buono, con cui insieme si fanno operationi uirtuose accomodate al fine della uirtù, & della felicità humana. Da che ancho si puo risolvere la difficoltà fatta da alcuni, se le uirtù hanno a essere tutte insieme raccolte nell'uomo, o pur, se alcuna se ne possa trouare separata dall'altre; non apparendo, che naturalmente ogn'uno sia atto a diuentar uirtuoso, secondo tutte le maniere di uirtù. A che si risponde, che qualche uirtù naturale potrà essere in alcuno, senza compagnia dell'altre; ma se le uirtù saranno proprie, cioè acquistate con uso, & per osseruatione, una non potrà essere giamai senza tutte l'altre; Et quello, perche le uirtù morali sono fondate nella prudenza, con laquale non può stare insieme alcun difetto: Ne importa, che nel ragionamento della magnificenza si dicesse, che il pouero non possa essere magnifico; Perche, non però si ha uoluto inferire, che il pouero resti macchiato del uitio contrario di questa uirtù; anzi diciamo, che'l pouero, ilquale sia ornato dell'altre uirtù morali, quando occorra, che acquisti il modo, di poter fare le spese da magnifico, eleggerà di farle (se non così in un subito) almeno in poco spacio di tempo, in quella guisa, che conuiene a questo habito generoso; & basta poi per hauere la felicità, che ciascuno operi bene quello, che sia proportionato alle sue forze.

Della differenza, ch'è tra la Prudenza, & la uirtù morale.

CAPITOLO XVIII.



A, per sapere anchora piu distintamente la differenza, che è fra la prudenza, & le uirtù morali, diciamo; che la prudenza è il fonte di tutte le uirtù morali, come quella, che serue all'electione di quello, che conuenga farli, per ottener il buono, & uirtuoso fine, a cui inclina l'habito della uirtù; laquale non puo essere senza la prudenza, si come ancho la prudenza non ha

ha luogo senza la uirtù morale; & è però altro la uirtù, & altro la prudenza. Perche, per la uirtù, s'intende quella inclinatione, che ha l'huomo acquistata per uso, uerso di buono, & ragioneuol fine: ma la prudenza contiene il sano discorso, ch'è necessario per trouare i mezzi conuenienti a con seguire il fine; si come (per esemplo) altra cosa è, che l'huomo sia bene abituato in usar la liberalità, & altro, ch'egli sia prudente a far quello, che si ricerca per operare gli atti liberali: sendo poi l'huomo compitamente uirtuoso, & buono, quando, con la buona dispositione indirizzata a honorato, & uirtuoso fine, habbia insieme congiunta la prudenza, per oprar quello, che stia bene.

Che la Sapienza non è habito inferiore della Prudenza.

CAPITOLO XIX. & ultimo.



ESTA, per fine del presente libro, da rispondere all'altra difficoltà fatta per inanti, nellaquale si è dubitato, che la prudenza ciuile fosse superiore della sapienza, per essere officio della prudenza di ordinar le leggi sopra le scienze, che hanuo a esser nella città; A che rispondiamo, dicendo, che non perciò ne segue, che la prudenza, & la facultà ciuile sia padrona, & superiore della sapienza; Perche, a fine, che la sapienza ottenga il loco suo nella città, & uenga bene essercitata, & insegnata, diciamo dalla prudenza ciuile sopra ciò ordinarli leggi, ma non però in modo, ch'ella comandi alla sapienza. Altrimenti ne seguirebbe, che, perche la facultà ciuile si tramette in dar ordine alle chiese, & alli sacrifici, che s'hanno a fare a Dio, ch'ella perciò comandasse a Dio; cosa che per nissun modo, s'ha a dire. Onde, rimanendo la sapienza nella città; diciamo, ch'ella hauera in essa il primo luogo, come cosa piu perfetta, & piu diuina di qualunque altra, che partorisca la felicità nostra, si come, con lungo discorso, si mostra nell'ultimo di questi libri Morali.

Il fine del sesto libro.



Argomento

*Argomento del settimo libro dell' Ethica
di Aristotile à Nicomacho.*



Er intelligenza così dell'ordine, come delle cose trattate in questo settimo libro, primieramente è d'auertire, come li costumi nostri si possono considerare in tre maniere; cioè, parte secondo la bontà, & malitia, ch'auanzi l'ordinario uso de gli huomini (da che ne deriuua la uirtù Heroica, & il suo opposito detto ferità) parte secondo la commune bontà, & malitia humana, da quali ancho si cagiona uirtù, & uitio commune; & parte finalmente secondo una certa bontà,

& malitia imperfetta; onde similmete ne diuengono qualita di costumi imperfetti: per liquali, ne quelli che ne sono ben disposti, si dimandan propriamente uirtuosi, ne uitiosi gli altri, che pendono all'opposita malitia, quantunque questi di biasimo sieno degni, & quelli di commendatione. Ma, con tutto, che queste tre sorti di costumi sieno insieme distinte in questo modo; nondimeno è da sapere, che Aristotile, sopra quelli costumi, che tirano alla diuinità, ouero alla bestialità, non ha fatto alcun particolar trattato; ma, passandola assai alla leggiera, solamente nel principio di questo settimo li bro hebbe a far di loro una picciola mentione, con palefatne i nomi, & porglin paragon delle uirtù, & de uitij communi: Et questo forse, per essere una tanto eccellente bontà, & euidente malitia, così fuori dell'uso humano, che di questi costumi, non possono gli huomini hauere se non poca cognitione; si come ancho dal possesso loro, si trouano (generalmente parlando) molto lontani. Sendosi poi difeso con pieni, & esquisiti trattati, circa le uirtù, & i uitij communi; come quelli, i quali si possono trouar ne gli huomini, & di loro, uestigi segnalati in molti appariscono. Resta la consideratione dell' costumi imperfetti; de quali similmente conueniua trattare con accurato studio, per esser queste qualita (così le buone, come le cattive) quelle, dalle quali è tenuta oppressa la maggior parte de gli huomini; essendo molto pochi quelli, i quali sieno o compiti uirtuosi, o interamente uitiosi. Pero Aristotile, hauendo già parlato delle uirtù perfette morali, & dell'intellettiue, nel presente libro, per compimento del li costumi humani, è per trattare delle uirtù imperfette. A maggior nouità dellequali, è d'auertire, come sono differenti dalle uirtù perfette, principalmente in questo, che le uirtù perfette, si come significano un'habito fermo, & radicato; così rendono quelli, nequi si trouano, pronti, & ispediti a far l'honeste loro operationi, senza lasciarsi, ne trauagliare, ne conturbare dalle passioni, che loro soprauegnono; Et questo, per hauer già fatto l'habito in senuir le passioni, nel modo, che conuiene a uirtuoso. La onde le uirtù imperfette, mancando di fodezza, come quelle, che significano una mobile, & non confermata dispositione, non apportano tanto uigore all'animo del l'huomo, che non resti turbato, & commosso da le passioni sensuali, essendo da loro asfaltato, & combattuto; quantunque poi, chi è dotato di queste buone qualita, resti in fine uincitore, nel contrasto delle dette passioni. Parimente le cattive qualita di questi costumi imperfetti, sono differenti dalli uitij opposti alle uirtù perfette, in questo; che il uitioso, hauendo già fatto l'habito nel male, facilissimamente, anzi alle uolte, senza hauere a schiacciato stimolo alcuno di passione, a sangue freddo (come si suol dire) commette enormi peccati: Et però, comè quello, il quale ha la ragione corrotta (cioè, disuata dalla sua natural inclinatione, che è, di seguire il bene) & uolta, in consentire a sfrenati appetiti carnali, per l'uso già fatto, difficilissimamente, può essere ridotto nella buona strada. La onde, chi pende nella malitia imperfetta, non ha la ragione posita in tal disordine; ma la possiede, secondo il suo uero, & naturale stato. Per il che, se
bea

ben l'huomo. che sia inclinato, & disposto uerso la malitia imperfecta, suol restar al di sotto nella battaglia delle passioni carnali, per hauere in lui, in quelli atti, maggior potere l'appetito sensuale, che la ragione, è però atto a seguirle anchora ageuolmente li ricordi della retta ragione; & come appare da questo, che si pente del male operato, dopo finita la battaglia. & si propone spesso nell'animo di uoler fare cōtrarlo, sì come puo, con maggior forza; & uigore, contra queste passioni del senso. per non essere uinto da loro nell'auenire. Da che si puo comprendere, come queste qualita di costumi imperfetti, sono. tanto le buone, quanto le cattive, la uia, per cui si peruiene al termine, o delle uirtu perfette, o delli uitiij consumati. Et però deue ogn'uno n olo ben hauerli intorno grande auertenza, per tenerli nel camino, che ci guida al luogo delle uirtu perfette, & per fuggire, di non inciampare ne gli abominuoli uitiij consumati. Et quantunque circa tutte le uirtu perfette, & i uitiij loro opposti habbia luogo la predetta consideratione, per esser (come si è dichiarato nel principio del secondo libro) posto il proprio cimento dell'acquisto di tutti gli habiti morali, nel faro del piacere, & dispiacere, da quali si lasci l'huomo o piegare, o non piegare; & da che ne forge l'occasione del trattato delli detti costumi imperfetti, come quelli, che sono la uia di caminar uerso delli perfetti; nondimeno è da sapere, come Aristotile ha principalmente applicato questi ragionamenti alla materia de piaceri, & dispiaceri concernenti gli atti carnali, & particolarmente di quelli, che toccano a sensi del gusto, & del tatto, per conto del mangiare, & del bere, & per l'uso del coito, ne quali propriamente risiedono gli habiti perfetti della temperanza, & intemperanza. Et questo, per essere posto nel contrasto di queste passioni, la maggiore, & piu continua battaglia, ch'occorra all'huomo, dallaquale, & li uincitori meritamente riportan laude, & li perditori acquistano biasimo, presso del commune credito de gli huomini, sopra tutti gli altri piaceri appropriati a gli habiti dell'altre uirtu, & de uitiij loro contrari; & de quali però a buon luogo, non ha lasciato Aristotile di fare particolar mentione. Hauendo per cio. sopra la materia de piaceri, proposta la continenza, & l'incontinenza, & sopra li dispiaceri, la tolleranza, & la mollitie d'animo, nequali s'impiega la presente consideratione: A cui poi si è aggiunto anchora il trattato della uolupta, molto conuenientemente, per esser le qualita delli detti costumi imperfetti uolte in tutto (come si è già detto) al piacere, & dispiacere. Et questa è la somma di quello, che si tratta in questo settimo libro; Di cui; a maggiore facilità, faremo tre parti principali; Et della prima parte, nellaquale si scopre la materia, di cui s'ha a parlare (essendo a guisa di proemio, che serue alle cose, che seguono) saranno tre capi. Nel primo, Aristotile, fa palesare la sua intentione, che è di trattare delle qualita de costumi imperfetti. Nel secondo propone alcune dichiarazioni, & presupposti, per maggiore intelligenza di tutto il soggetto; Et nel terzo sueglia diuerse difficulta molto conuenienti al disegno suo principale. Nella seconda parte principale poi del libro, uà dichiarando le cose dianzi accennate, & risoluendo li dubbi presupposti; di che saranno dodici capi. Nel primo si risolve, in qual modo l'huomo possa essere incontinente, in modo tale, che conoscendo il bene, lo lasci da parte, & segua il male; difficulta molto stimata da gli antichi. Nel secondo si dichiara, quale sia la continenza, & incontinenza assoluta, & quale la conditionata. Nel terzo, quale sia la continenza, & incontinenza humana, a differenza della bestiale, & feregnà. Nel quarto si dimostra l'incontinenza della uolupta esser peggiore, & piu brutta di quella dell'ira. Nel quinto, che gli animali irragionevoli non s'hanno a dimandare ne temperati, ne intemperati; & che la ferita è piu formidabile del uito, si come il uito è peggiore di lei. Nel sesto si ciplanano le differenze, che sono fra il temperato, intemperato, insensibile, continente, incontinente, tollerante, molle, & giocatore. Nel settimo si mostra la differenza, ch'è fra l'incontinenza debole, & la temeraria, & quale incontinenza sia piu difficile da curare. Nell'ottauo si dichiarano gli cōtrari della continenza

inenza assoluta. Nel nono si risolve, che l'intemperanza è peggiore dell'incontinenza. Nel decimo, che la continenza nel suo proprio significato, è sempre buona, sì come l'incontinenza, suo contrario, è sempre cattiva. Nell'undecimo, che l'intemperato si può anche dimandare continente, & l'intemperato incontinente. Nel duodecimo si risolve, che l'vero prudente non può esser incontinente, ma si ben l'astuto. Nella terza, & ultima parte principate poi del libro, si parla della uoluptà, di che saranno sei capi. Nel primo si rende la cagione, per laqual il filosofo ci vuole ha da parlare della uoluptà, ponendosi insieme diverse opinioni in biasimo della uoluptà. Nel secondo si confutano le ragioni fatte in detestazione, & biasimo della uoluptà. Nel terzo si mantiene, che la uoluptà è cosa non solamente buona, ma anche ottima. Nel quarto, che la uoluptà corporale può esser buona. Nel quinto si rende la ragione, per laquale le uoluptà carnali parono più eleggibili dell'altre; & onde si tieno ingannati quelli, che le hanno stimate, in tutto, cattive. Nel sesto si risolve, onde sia, che l'uomo non continua nella medesima uoluptà, ma uolentieri passa da un piacere all'altro.



DELLA PARAFRASI DI
M. ANTONIO SCAINO
NELL'ETHICA DI ARISTOTILE
A NICOMACHO LIB. VII.



*Proemio, nelquale si toccano breuemente tutte le qualità de costumi
nostri, con restringere il soggetto del presente libro
alla consideratione di quelle qualità, che non
sono compitamente ne uir-
tù, ne uitij.*

CAPITOLO I.



ORCHE, qui è principal nostra intentione, di trattar delle qualità buone, o cattive de costumi nostri, & è già stato parlato de uitij, & delle uirtù perfette, che hanno luogo fra gli huomini; per non lasciar a dietro cosa pertinente a questa contemplatione, entreremo a dir hora di quelle parti, o lodeuoli, o biasimeuoli, che sogliono esser nell'huomo, non essendo compitamente ne uirtù, ne uitij. Per questo è da sapere, che sono tre specie di costumi riprensibili, il uitio, l'incontinēza, & la ferità; & tre altre specie di costumi lodeuoli, che sono la uirtù, la continenza, & quella rara perfettione (contraria della ferità) che si può nominare uirtù heroica, & diuina, attribuita alli celesti spiriti, ne quali propriamente non cade ne uirtù, ne uitio; ma una certa perfettione molto piu prestante. Onde coloro, i quali peruengono a questo alto grado di bontà, quasi cangiati d'huomini in Dei, auanzano di gran lunga li costumi degli altri huomini buoni; Si come, per contrario, la ferità è bruttezza propria delle fiere; come che a loro non conuenga il nome di uirtù, ne di uitio, ma di cosa peggiore; Però quelli huomini, i quali eccedono, in questo modo, in malitia, non piu uitiosi, ma ferrigni s'hanno a dimandare, come quelli, che sono peruenuti a quella maluagità, che è propria delle fiere; Ma, perche in pochissimi si trouano questi cosi grandi eccessi del bene, & del male, però lasciandoli

per hora da canto, s'appigliaremo al ragionamento di quelle qualità, che concernono in se costumi imperfetti, ne quali si trouano inuolti, communemente, tutti gli huomini; Et faranno queste, la continenza, detta da Greci, ἡ ξημία, la toleranza detta κατρίψις, & le contrarie qualità, che sono, l'incontinenza, cioè la ἀκρασία, & la mollitie detta Μαλακία, le quali se non sono una cosa medesima, quelle corrispondentemente con la uirtù, & queste conuittij, non sono ancho in tutto difforme daloro: Et per intender meglio, quel che sieno; poi che sopra questa materia accadono molte considerationi difficili, & diuersi pareri si trouano, pero uederemo prima quello, che communemente è ragionato di loro, & poi tocando, & risoluendo i dubbi, che ui si fanno intorno, finalmente stabiliremo per uero, quello, che resterà libero, & sciolto da ogni oppositione.

*Alcune dichiarazioni, & presupposti, che seruono
al trattato de costumi imperfetti.*

CAPITOLO II.



RIMA adunque è ammesso da ognuno, che la continenza, la tolleranza sono qualità dell'animo nostro buone, & lodeuoli, si come per cattiuie, & biasimeuoli si tengono le lor contrarie, che sono l'incontinenza, & la mollitie. Oltre a cio continente s'intende, chiunque si mantien fermo nella sua opinione; di modo, che hauendo la ragione, che lo dissuade da qualche cosa cattiuu, non si lascia trasportare dalle male cupidita, a far quello, che non deue, come fa l'incontinente; il quale, conoscendo, che l'appetito lo inclina a qualche male, da cui la ragione lo sconsiglia, non pero s'astiene di non farlo. Appresso communemente il temperato è tenuto ancho per continente, & per tolerante; ma che il continente, ouero il tolerante sia temperato, chi lo afferma, & chi lo nega; si come anchora alcuni confondono in sieme, come una cosa istessa, l'imperato con l'incontinente, & con il molle; & altri li stimano insieme differenti. Del prudente anchora alcuni dicono, che possa essere incontinente, & altri che no. Et in fine, essendo la continenza, & incontinenza propriamente circa la uolupta del corpo, non è pero, che alcuni non sieno ancho detti continenti, o incontinenti di colera, di honore, & di guadagno, & per altri conti. Et questo, in somma, è quello, che si ragiona comunemente della continenza, & dell'incontinenza, & della toleranza, & mollitie d'animo.

Le difficoltà, che occorrono intorno ai costumi imperfetti.

CAPITOLO III.



E difficoltà poi, che occorrono in questa materia, sono molte, & non di poca importanza. Perche prima, par cosa molto strana, che, chi è incontinente, habbia la ragione, che gli scorga, che le cose mal fatte, non s'hanno a fare, ne pero lasci di non farle. Et pero Socrate, il qual teneua questa conclusion e, che niuna cosa potesse hauer maggior forza della scienza, hebbe a dire, che non si trouaua nel mondo incontinenza; cioe' huomo, che conoscendo alcuna cosa per cattiuu, la uolesse operare. Ma, di questo, l'esperienza è in contrario; che, tutto il di uediamo huomini molto ben instrutti di quello, che doueriano fare; i quali nondimeno, non al bene, ma al male s'appigliano, tratti da contrario appetito. Alcuni, parte accordati con il parere di Socrate, & parte conuenendo con la detta sperienza, hanno detto, che gli huomini, che sono incontinenti non hanno scienza di quelle cose, che credono, ma solamente opinione; Onde, si come l'opinione, è per sua natura, uariabile, cosi dicono, non è marauiglia, che in loro succedano operationi contrarie alla mutabil credenza, che hauno. Ma all'incontro, noi diremo, che, se la cognitione dell'incontinente è cosi debole, che non sia bastante per farlo resistere al contrario appetito, dunque, egli meriterebbe perdono de gli errori suoi; Et pur è chiaro, che, ne de peccati commessi per nialitia, ne d'altro fatto biasimeuole, che l'huomo commetta, sapendo cio che fa, non si concede perdono, ne si ha compassione intieramente a chi si sia. Ma dira forse alcuno (et questo sia un'altro dubbio) che la prudenza, come uirtu potentissima, sara quella, per mezzo della quale si fa resistenza alle cupidita sfrenate: Ma, se questo fosse uero, ne seguirebbe, che ancho il prudente farebbe incontinente, come suol'essere l'altuto; il quale, con tutto che sia molto simile al prudente nel discorso, incorre non dimeno ben spesso nell'incontinenza; & pure non conuien dire, che il prudente tato circospetto in tutte le sue actioni, & dorato di tutte le uirtu, caschi nel disetto dell'incontinenza. Appresso si puo dubitare, che non sia uero quello, che si è presuposto, che il temperato possa esser continente; perche, si come il continente è combattuto dalle passioni, che lo molestano, cosi ne douerebbe essere trauiagliato il temperato, massimamente parendo cosa molto ragioneuole; che, à chi ha da meritar la lode, conuenga etiam Dio sentire, & superare il contrasto delli possenti stimoli delle cupidita: Et pure non è uero, che il temperato sia

trauagliato da gli affetti dishonesti, si come è il continente. Di piu pare, che si possa dire, che la continenza sia qualivua mala dell'animo nostro; perche, s'ella mantien saldo l'huomo nelle sue opinioni, dunque, chi si manterrà fermo in qualche opinione mala, & falsa; in questo caso, sarà continente, & la continenza sarà cosa cattua; Dal'altro canto par medesimamente, che si possa dire, che l'incontinenza sia qualita buona; Prima; perche, s'alcuno si rimoue da qualche mala opinione, che habbia prima hauuta, come auenue a Neottolema, il quale (si come appare nella tragedia di Sofocle, detta Philotete) persuaso da Ulisse a dire la bugia a Philotete, di poi si penti, & lasciò di far quello, che haueua promesso ad Ulisse, in quello tale, l'incontinenza uerra a partorire buon'effetto: Oltre a cio operando sempre l'incontinente il contrario di quello, che crede, che si douesse fare, s'egli s'abbatteffe ad affròtare in qualche opinione, per la quale stima le alcuna cosa, che fosse ueramente cattua, per buona, & poscia dall'incontinenza uenisse indutto a fare il contrario di quello, che credesse, in quello caso ne seguirebbe, che, operando egli il contrario di quello, che stimasse bene, & è in effetto male, uerebbe a far cosa buona, & degna d'huomo uirtuoso. Anchora ui è una ragione, per la qual pare, che si proui, che l'intemperanza, la qual è uitio manifesto, sia infirmita piu curabile, & meno cattua dell'incontinenza: Perche, chiaro è, che quello, che fa l'intemperato, lo fa con elettione, & per essere mosso, & persuaso dalla ragione, la qual gli dice, che così debba fare: ma l'incontinente opera solo per cupidita; in cui ha luogo quel prouerbio, che dice; quando l'huomo è affogato, che accade ch'egli piu beua? così l'incontinente, poi che non si moue, ne si lascia persuadere dalla ragione, che gli dice quello, che non dourebbe fare, lasciandosi in tutto soffogare dalla sfrenata cupidita, non accade, ch'egli piu ritorni per consiglio dalla ragione. Onde perche, quando la ragione gli ha detto quello, che douesse fare, non è restato persuaso, ne seguita, che, come incapace di ragione, non possa anchora esser dissuaso di lasciare le cose mal fatte. All'incontro l'intemperato, facendo l'attioni sue, come persuaso dalla ragione, benché cattua, pare, che potrebbe da qualche altra buona ragione, essere dissuaso a lasciare la sua mala strada; da che ne segue, che l'intemperato sia piu atto a guarire dell'infirmita sua di quello, che non è l'incontinente. Finalmente, poi che in piu modi si dimanda l'huomo continente, & incontinente, haueremo a determinare, quali sieno le proprie, & quali non proprie significationi della continenza, & incontinenza. Et tali, e tante sono le difficulta, ch'occorrono in questa materia.

Come

*Come possa essere che l'huomo, conoscendo alcuna cosa per cattiuu,
la segua, come pare, che auenga dell'incontinente.*

CAPITOLO IIII.



ORA, Per risolvere delle difficulta proposte, quelle, che sono repugnanti al uero, cominceremo da quella, nella quale si è dubitato, come possa essere, che l'incontinente uoglia far quello, che conosce esser cattiuo. Perche dire, si come hanno uoluto alcuni, che l'incontinente non habbia scienza; ma opinione delle cose, che crede, questo non è a proposito, per leuare il dubbio, che si è fatto, auenga che, molti si trouino così fermi nelle lor opinioni, come s'hauessero la scienza dimostratiua di quello ch'essi credono: Onde noi, per altra uia, usciremo di questo intrico. Et prima presupponiamo, che in noi la scienza, ouero l'opinione puo essere in duo modi, l'uno è in hauerla secondo l'habito, & l'altro in essercitarla secondo l'atto; di modo che, uno, il quale sia Geometra, mentre che dorme, possiamo dire, ch'ei non habbia questa scienza; non perche non l'habbia dentro di se, ma perche, in questo tempo non la essercita. Oltre a cio, essendo due sorti di propositioni, per le quali si regola il nostro discorso, & intelletto pratico; una uniuersale, come dire, che tutti li cibi secchi conuengono all'huomo, & un'altra particolare, come che questo tal cibo sia secco: puo occorrere, che alcuno habbia la notitia della propositione uniuersale, & non della particolare: Sapera facilmente, che li cibi secchi sono di tal, o di tal natura, & che conuengon all'huomo & non fara poi risoluto, se questo tal cibo di uccello, o d'altro animale sia secco; o sapendolo, non sene seruira nella pratica delle sue operationi: il che è di tanto momento, che, in un certo modo, si puo dire, che nessuno sappia perfettamente alcuna cosa, se non quando in generale, & in particolare la conosce, & in fatti, la mette in elsecutione. Pero chi dorme, ouero è briaco, o furioso, o oppresso da qualche passione, o d'ira, o d'amore, o d'altro, che soglia apportare alteratione a corpi nostri, & leuarci fuor del proprio sentimento, non puo hauer la perfetta cognitione di quelle cose, che doueria operare. Questo istesso adunque intrauiene a gli incontinenti, inuolti nelle immoderate cupidita carnali; pero non è marauiglia, se oprano in contrario di quello, che conoscono, che douerebbon fare; perche quella cognitione, che hanno, non è posta in atto pratico, anzi è offuscata dall'impetuoso appetito, che lor soprauiene. Ma in contrario, qui s'opporrà alcuno, con dire; che spesse uolte gli incontinenti, mentre che oprano le

cose mal fatte, mandan fuori della lor bocca sentenze conformi e a quello, che douerebbon fare; in modo tale, che, con le opere niale, pate, che insieme concorra l'uso della detta scienza, & della buona opinione. A che si risponde; che gli incontinenti, in questo fatto, s'asimigliano a i fanciulli, che incominciano a imparare, i quali congiungono insieme quelle parole, che anchor non intendono, ouero a un Istrione, che reciti in Tragedià; il quale ò forse non intende quello, che dice, ò non lo crede, ò almeno non ha in animo di porlo in esecuzione. Ma, per chiarir meglio la ragione, per la qual l'incontinente non lascia di far quello, che, in certo modo conosce, che non dourebbe fare, è da sapere; che naturalmente accozzandosi insieme due proposizioni, una uniuersale, & l'altra particolare, alle quali l'animo nostro ponga credenza, subito ne caua la conclusione; come, sapendo, che ogni huomo è atto a imparare, & che Socrate sia huomo, conchiude, adunque Socrate è atto a imparare: Et se appresso alla cognitione, & credenza delle dette due proposizioni; s'aggiunge interesse d'appetito di qualche operatione, la qual si possa da noi mettere in esecuzione, senza dimora, lo facciamo; si come, conoscendo, & credendo noi, che tutte le cose dolci si debban gustare, & che il miele sia dolce, destato in noi l'appetito del miele, il quale appetito (a guisa del timone, che moue una gran naue) è bastante a mouer tutte le parti del nostro corpo, non essendo noi impediti da ostacolo alcuno, gustiamo subito il miele. Hora, supponiamo, che alcuno sia risoluto in questa opinione; che tutte le cose dolci, perche cagionano in noi la colera, s'hanno a fuggire; sappia l'istesso, che tutte le cose dolci sono diletteuoli, & uengagli presentato inanzi il miele, il qual ecciti, ne sensi suoi, tanto appetito, che lo gusti; senza dubbio diremo; che questo tale opera contra quello, che conosce, che non dourebbe fare; Et in ciò, non è già mosso da ragione contraria alla prima ragione, ma dall'appetito; il quale l'offusca sì, che in lui l'uso della ragione non ha, in quell'atto, perfettamente luogo: Et pero, questo tale è incontinente; perche non si mantiene saldo in quella opinione, che ha; ma, in un certo modo, da lei si diparte, per causa dell'appetito, al quale si dà in preda. Per questo gli animai bruti, i quali uiuon con la sola imaginatione et memoria delle cose comprese da sensi, non si possono dimandar incontinenti, non hauendo in lor la ragione, la qual possono abbandonare, per andar dietro all'appetito. Come sia poi, che l'incontinente, dopo 'l fatto ritorni nel suo pristino stato, recuperando la cognitione, che hauea di prima, ne lasciaremo da ueder la cagion al Filosofo naturale; si come al medesimo appartiene di risolvere, in qual modo, chi dorme, ouero è briaco, dallo stato, nel qual pare ignorante di quello, che prima sapeua, si restituisca nella primiera cognitione

tion: & noi, per adesso, conchiudamo; chel'incontinenté oppresso dall'appetito, non ha, o non si serue di tutta quella cognitione, che possede; di modo tale, che; se (a guisa de i pazzi, che cantan i uersi di Empedocle, o altro poeta, & non gli intendono) egli, con fare contra alli precetti della ragione, pronuntiasse quello, che la ragione comanda, che si debba fare, habbiamo a dire; che, in questo istante, egli non attende a quello, che dice; come auiene anchor del pazzo, ouero del briaco. Et dalle cose dette, si potria saluare, in un certo modo; l'opinione di Socrate; il quale non credea (si come già fu detto di sopra) che, con la scienza, potesse hauer luogo l'incontinenza; perche noi anchora consentiremo, che l'incontinenté, in seguire l'appetito, non habbia propriamente alle mani pronta, ne metta in essecutione quella ragione, che è atta a scorgergli il uero; si come manteniamo anchora, che la ragione, & la scienza, che ha l'incontinenté del bene, & del male, non è propriamente in lui espugnata; ma il senso è quello, che resta conuinto dall'appetito, a cui l'huomo aderisce, non per hauer perfa la ragione, ma per hauerne intermesso l'uso; Et di questa difficultà dell'incontinenza, bali quello, che fin qui si è detto.

*Della Continenza, & incontinenza assoluta,
& della conditionata.*

CAPITOLO V.



ORA, per sapere quale sia la continenza assoluta, & quale la conditionata, diciamo; qualmente sono tre forti di cose, le quali cascan sotto la concupiscenza, & il piacere dell'huomo. Alcune sono necessarie, che seruon al bisogno, & mantenimento de corpi nostri; com'è il mangiare, & il bere di quelle cose, che sono conformi all'humana natura, le quali non sono, da se, ne lodeuoli, ne biasimeuoli; ma dall'uso d'esse, o moderato, o immoderato, ne risulta all'huomo o lode, o biasimo; Altre sono sempre biasimeuoli, & abominuoli, come sono le uoluptà delle cose a noi uietate dal buon'ordine di natura; come saria il pascersi di carne humana, usanza bestiale d'alcune barbare nationi; & come sono anchora gli atti di tutti, li uitij che hanno luogo ne gli huomini; Altre finalmente sono, le quali, come buone di loro natura, sono & desiderabili, & eleggibili, si come l'honore, la uittoria, le ricchezze, & altre cotai cose; le quali, per cagione poi dell'illecito uso, o per lo immoderato appetito de gli huomini, riescono in alcuni

I iiij dannose

dannoſe, & biaſimeuoli. Fatta, & preſuppoſta queſta trimembre diuiſione, diciamo; che la continenza aſſoluta conſiſte in aſtenerſi dalle uoluptà carnali, uietate dalla legge di natura, & in godere moderatamente di quelle, che ſono neceſſarie per il noſtro uiuere: & che l'incontinenza aſſoluta ſara, parte, perche l'huomo, per dilettaſi, ſi ponga a far coſe uietate dalla natura, degne per ſe ſteſſe di biaſimo, & di eſſere abhorrite, o in mangiare, o in bere (a che propriamente conuiene il nome d'incontinenza beſtiale) parte anchora, perche, fuori del douere, & dell'honeſto, ſ'occupi nelle uoluptà naturali, peccando in trapaffare 'il modo debito dell'uſo de' leciti piaceri; & non già, per elettione, ma per eſſere uinto dalla cupidità immoderata. Per l'altre coſe poi, lequali non ſono neceſſarie per mantener i corpi, ma il ſeguirle, & non ſeguirle, cade ſotto di elettione, com'è l'honore, il guadagno, & altre coſe tali; diciamo, che non è detto l'huomo aſſolutamente continente, ouero* incontinente: ma, chi mette troppo eccelſiuo ſtudio, o nell'honore, o nella robba, o in eſaltare i figlioli, o in altre coſe tali (lequali, ſi come ſono buone, & honeſte, per natura loro, coſi eſſendo ricerche con troppa anſietà, o procurate con indebite uie, o non trattate, come conuiene, rendono alla perſona qualche macchia) farà detto incontinente con aggiunta, cioè, o di honore, o di robba, o d'altro; ſi come, chi eccede in colera, è detto incontinente d'ira, a ſimiglianza dell'aſſoluta incontinenza: a quella guiſa, che qualche medico farà detto cattiuo; non perche aſſolutamente ſia cattiuo, come il uitioſo; ma perche ſia poco pratico, o poco intelligente della profeſſione del medicare; eſſendo poi aſſolutamente cattiuo, chiunque ſia ingiuſto, o pieno di malitia. Et che queſto, che habbiamo detto, ſia uero, ce lo deue ancho perſuader il commun credere de' gli huomini; i quali ſtimano l'incontinenza aſſoluta non ſolo per errore, ma ancho per un certo uitio; ilche non già attribuiſcono all'immoderato appetito, o ſtudie d'honore, o di robba, o di altra coſa tale; ma ſi bene all'illecito uſo delli piaceri carnali; liquali poſſon eſſer cattiu: ſi perche (come ſi è già detto) ne ſieno alcuni contra l'ordine di natura; ſi perche, i piaceri naturali non ſieno uſati, con la debita miſura. A queſto ſi aggiunge, che il continente, & l'incontinente non conuengono con il temperato, & intemperato, ſe non per conto delle predette uoluptà del corpo. Onde ragioneuol è, che il nome di continenza, propriamente, ſ'intenda per conto delli piaceri carnali, & non altrimenti. Ma è però d'auertire, che'l continente, & l'incontinente ſono, in queſto, differenti dal temperato, & dall'intemperato; che queſti oprano ſenza elettione; ma il temperato, & l'intemperato fanno le loro operationi con elettione. Da che ancho ne ſegue, che tanto piu intemperato ſia chiunque, a ſangue freddo (come ſi ſuol dire) ſi caccia nel fondo de' piaceri uietati, ſenza

senza hauer a fianco la cupidità, che lo stimoli; perche quanto piu sarebbe questo tale intemperato, quando fosse combattuto dalle grandi, & potentissime passioni?

Della varietà de piaceri corporali, da che si raccoglie la differenza, che è tra la continenza, & incontinenza humana, & la bestiale. Cap. VI.



MA perche, circa le uoluptà del corpo, sono diuersi gradi (acciò questa materia si renda tanto piu distinta, & chiara) abbracciando noi di meglio sotto diuisione tutte le cose, che possono esser diletteuoli, per conto del corpo, uedremo, da quai uoluptà risulti la propria humana continenza, o incontinenza; & da quali si cagioni la continenza, & incontinenza non humana, ma di altra natura. Dunque diciamo; che alcune cose piaciono, per ordine di buona, & approuata natura; Et, di queste, parte piace generalinente a tutti gli animali, come il sonno, il mangiare, il bere; parte a particolar sorti d'animali, onde auiene, ch'alcuni, si pascon di uermi, altri di herbe, & altri d'altro cibo; Alcune altre cose poi sono, lequali piaciono fuor di ordine naturale; parte per infirmità; parte per uso; e parte per ferrigna natura, da quali deriuano ne gli huomini, habiti appropriati a questi piaceri; si come habito ferrigno era di quella donna, laquale spaccaua i uentri de pregnant, & de i cauati embrioni si pasceua; & come efferate sono quelle nationi, che uiuon di carne cruda, & pasconsi di carne humana, dando l'uno all'altro, ne conuiti, i propri figli, per uiuanda; riti proprij di lupi, d'orsi, & d'altre fiere; Per infirmità poi naturale, o per pazzia forgono altri costumi; si come per infirmità, & per certa mala dispositione del corpo, alcun isi diletta di pigliar per cibo, il carbone, o la terra, o altra cosa tale; & per pazzia (che è lesione di ceruello) uno ammazzò sua madre, & la diuorò, & un'altro mangiossi il core del suo compagno. Per usanza finalmente, alcuni si compiaciono di cose oltra l'ordine di natura; qual è il costume di coloro, che si streppano i peli della barba, o si rodon l'ugne, o si dilettauo, per uso già fatto, del coito mascolino; uitio, che in alcuni anchora si troua per cagion di natura deprauata. Onde questi tali non si possono chiamare propriamente incontinenti; si come, ne ancho le donne, per conto del coito; poi che soggiaciono solamēte all'huomo, come patienti; lequali, si come è deciso ne problemì pertinēti all'uso della Venere, si dimandaranno piu tosto insatiabili, per desiderare le donne (a quella guisa, che la materia appetisce la forma) fuor di modo la congiuntione del maschio, di cui sono bisognose, per compimento della loro

ro imperfetta natura; Anzi diciamo in generale, che tutti quelli, iquali si dilettano di cose, che sieno fuori dell'ordine naturale, o per prauità di natura, o per infirmità contratta, non si deuono, ne si possono ueramente chiamare incontineni, per non essere in loro potere lo astenersi da quelle cose, alle quali, per maluagità di natura, o per infirmità si trouano inclinati; ma come quelli, che seguono un rito di uiuere, o di dilettarsi di cose, ch'eccedono tutti i termini delli comuni, & humani costumi, si dimanderanno propriamente, huomini ferrigni; & non solamente questi tali; ma quelli anchora, iquali, per usanza, sono immersi in una cotal uita abomineuole; Perche, in uero, ogni uitio, che trapassi fuor di modo il termine de gli huomini uitiosi; o sia intemperanza, o durezza di conuerfare, o timidità, o imprudenza, o altro, non si de propriamente dimandar uitio; ma o ferità, o uitio d'infirmità. Ne sia marauiglia, che l'eccessiua timidità, & la troppa imprudenza si pongano fra li uitij ferrigni; Perche l'esser tanto timido, che l'huomo habbia paura d'ogni cosa (ilche auiene ad alcuni per natura, ~~onde se per~~ ~~per~~ & ad altri per infirmità, si come uno hebbe già humor malinconico di essere, un gran di miglio, onde sene fuggiua da polli, & da gli uccelli per non esser da lor inghiottito) & parimente uiuere in tutto senza prudenza, si come molti se ne trouano simili a gli animali bruti, certo non sono costumi humani, ma piu tosto da bestie; Onde, per concludere quale sia la continenza, & incontinenza humana, & quale non humana, ma bestiale; diciamo, che la continenza & l'incontinenza humana, consistono circa le uoluptà del corpo, communemente usate da gli huomini; la continenza, in uincere il contrasto dell'appetito, & in seruirsi di queste uoluptà, come conuiene, per l'humana necessità; & l'incontinenza poi, in lasciarsi uincere dal contrasto dell'appetito, & in usare immoderatamente le uoluptà permesse dalla natura. Bestiale continenza poi, è l'astenersi da i piaceri, che sono fuor dell'ordine naturale, essendo l'huomo stimolato a seguirli dall'appetito; Et incontinenza bestiale sarà, lasciarsi uincere da i piaceri non usati propriamente da gli huomini, con seguirgli, per stimolo d'appetito ueramente efferato, ilqual superi il poter della ragione. Onde, si come questa incontinenza, è, per conto delli piaceri non usati propriamente da gli huomini, così non sarà ancho da esser chiamata, per nome proprio d'incontinenza humana; ma si douerà dire incontinenza ferrigna, o ueramente bestiale. Et delle differenze generali, che si trouano fra la continenza, & incontinenza, basti quello, che fin qui si è detto.

Come piu brutta, & piu biasimeuole sia l'incontinenza della uoluptà; che quella dell'ira.

Cap. VII.



ORA, poi che si troua incontinenza propria delle uoluptà del corpo, & incontinenza ancho di colera, farà bene, che succintamente uediamo, qual delle due sia peggiore, o men cattiuu dell'altra: Et, per conclusione, diciamo; che l'incontinenza dell'ira è peccato assai minore, & piu tollerabile, & piu degno di scusa di quello, che sia l'incontinenza delli piaceri, & questo per piu ragioni. Prima, perche il coleroso, nell'atto della colera, ascolta la ragione, & fa quello, che dalla ragione gli è posto inanti, sotto forma di discorso. Perche, adirandosi alcuno per qualche oltraggio riceuuto, a questo puo ancho esser incitato dalla ragione, che gli dice, che l'oltraggio rende macchia a chi, sopporta, & che non dee tolerare, per esser cosa brutta; Onde poi l'huomo corre alla uendetta. Ma è ben uero, che'l coleroso attizzato dal fuoco dell'iracondia (a guisa di ragazzi subiti, & pronti in uoler far l'ambasciata de padroni, i quali per questo non attendon bene alle commissiõni, & però disordinano i seruigi; et come i cani, ch'abbaiano, sentito che hanno il romore, ad ogni uno, senza uedere se sia di casa, o no) nõ ascolta tutti quelli pieni ricordi, & discorsi, quali la ragione li potrebbe por inanzi; si come circa le persone, circa le qualità dell'oltraggio, o della uendetta, o del modo, o del tempo, nelquale s'hauesse a uendicare; Et però il coleroso precipita in molti disordini: Tutta uia egli porge orecchio alla ragione, & opera secondo certo discorso, che da lei proposto gli uiene. Ma chi è incontinente per conto delle uoluptà carnali, ad ogni minimo ceuino fattogli dal senso, o dalla ragione, che questa, o quella cosa sia di piacere, subito dietro uisi pone, senza ammettere particella alcuna di discorso ragioneuole; però il peccato suo si deuẽ stimare piu graue, & quello dell'iracondo piu leggiero. Appresso, quelle passioni, che sono piu naturali, si come sono piu potenti di farci sdruciolare ne gli errori, così anchora ci deuon rendere piu scusati: Et di qui è, che, non ci astenendo noi da i piaceri, che sono naturalmente comuni a tutti gli huomini, siamo piu degni di scusa, che se ci lasciamo uincere dalle uoluptà non tato ordinarie: Ma che la colera sia affetto piu naturale della uoluptà, è chiaro; poi che uediamo da padri colerici nascere figlioli simiglianti a loro, in quello affetto. Onde, iscusandosi gia uno ripreso da un'altro, perche battea suo padre, disse, & mio padre diede delle botte al suo, & quest'altro mio figliolo farà il medesimo cõ meco. Di piu la colera è affetto aperto, non infidioso,

insidioso, & però lontano dall'ingiustitia; laqual ua sempre accompagnata da mille nascoste trame; Per conseguente il peccato dell'ira fara men brutto di quello della carnalità; laqual è piena d'insidie: Onde il cingolo di Venere è dipinto di uari pezzi, & colori, per dare ad intendere le frodi, le lusinghe, e i tradimenti, ch'occorrono su gli amori, & nel godimento de i piaceri carnali. Finalmente, chiunque angustiato da trauaglio, che gli sia dato da altri, facesse alcun male, non è dubbio, che come huomo, da cui, in questo caso, nō procede propriamente il far ingiuria, farebbe piu degno di scusa, & men ingiusto, & men odioso d'un'altro, ilqual operasse il male, solo per diletto; in che ueramente consiste, il far uillania ad altrui; ma, l'huomo infuocato dall'ira, & dalla rabbia, che li rode il core, chiaro è, che mena le mani contra de gli offensori suoi, non per essere egli il primo a far oltraggio ad alcuno, ma solo per uendicarsi dall'onta ricevuta; Et per contrario, il carnale appetitoso opera il male con piacere, ilqual sempre si troua in quelli, che fanno ingiuria ad altri. Dunque men odioso, & men ingiusto conuien dire, che sia il coleroso del carnale: in quel modo, che noi diremo, che, maggior odio concitarebbe contra di se, uno, ilquale, senza hauer ricevuto dispiacere, facesse oltraggio ad alcuno, che un'altro, ilquale, a questo s'inducesse, per uendicarsi dell'offesa a lui gia fatta. Onde, per tutte queste ragioni si conchiude, che l'incontinenza dell'ira è peccato minore, & piu comportabile di quello, dell'incontinenza de i piaceri carnali, detta incontinenza assoluta.

Come gli animali irragionevoli non si dicono temperati, ne intemperati, & che la ferita è piu formidabile del uitio, si come il uitio è di lei peggiore.

CAPITOLO VIII.



LT dalle cose dette si posson cauare duo belli auertimenti; l'uno, è ch'essendo i piaceri di piu forti, alcuni appropriati alla natura buona, altri all'offesa per infirmità, & altri alla ferrigna, però diciamo, che all'huomo conuengono i piaceri naturali, nequali puo cader temperanza, o intemperanza; habiti, che possou hauer luogo solamente nell'huomo, & non gia nel le bestie, lequali (a guisa d'un pazzo uscito fuor di senno) mancano di consiglio, & di elezione, & si potranno ben alcune bestie dimandar piu contumeliose, una dell'altra, o piu uoraci, o piu falaci, ma non già intemperate. L'altro auertimento è, che la ferita, come quella, laqual, con pauciosa furia, & difficillima da rimediare, spinge le fiere a gli assalti gra-

uissimi.

uissimi, è piu formidabile del uizio; ilqual, all'incontro poi, in questo è peggiore, che si dilata molto piu, essendo come un larghissimo fonte, da cui scorgono scaturire infiniti mali. Perche, si come l'huomo, usando bene il diuin dono dell'intelletto, auanza tutte le prontezze de gli altri animali, & è atto in molte maniere a far di continuo buone operationi; cosi, hauendo corrotto questo cosi degno, & gran principio, per hauerlo pieno di concetti, & di maligne intentioni, è attissimo a commettere di continuo infiniti misfatti; & questo, per hauer sempre in pronto li modi del mal operare, mediante l'habito già fatto nella malitia: La onde le fiere, solamente commosse da certi naturali incitamenti, che loro soprauengono da cause esteriori, o per conto di pascere la uita, o per uendicarsi da chi le offende (iquali appetiti non stanno sempre fermi nelle bestie; ma sen uanno, & uengono con uari interualli) fanno le loro ferezze; Et non possedgono già questo gran principio, di machinar sempre sceleratezze; come, a sangue freddo, l'huomo uizioso, & maligno, è solito di fare; In quella guisa, che potremo dirè, che l'ingiustitia, per esser cosa estrema, è peggiore dell'huomo ingiusto; ilqual, all'incontro, per esser atto a commettere uari atti ingiusti, si direbbe, in un certo altro modo, peggiore dell'ingiustitia; laquale, stando ferma nell'estremo suo, non uiene cosi spesso posta in esecuzione.

Delle differenze, che sono fra'l temperato, l'intemperato, l'insensibile, il continente, l'incontinente, il molle, il tollerante, & il giocatore. Cap. IX.



ORA, perche l'intemperato, il molle, l'incontinente, & li loro contrari, che sono il temperato, il tollerante, & il continente consistono, parte circa i piaceri, e i desiderii, & parte circa i dispiaceri, & gli abhorrimenti di quelle cose, lequali, o ci diletano, o ueramente ci offendono ne sensi del gusto, & del tatto, sarà bene; che noi uediamo distintamente le differenze di tutti loro. Dunque è da sapere, che l'intemperanza, & l'insensibilità, & la temperanza sono costumi già passati in habito, i quali parimente consistono circa i piaceri, & dispiaceri del corpo, & sono accompagnati sempre da elezione. Però intemperato è colui, ilqual è dato a piaceri uietati del corpo, & fugge insieme i dispiaceri, che dourebbe sostenere, non perche resti uinto nel contrasto di quelle passioni, ma per sua elezione: Et perche l'intemperato pecca nell'estremo di troppo dilettersi dell'illecito piacere, però l'altro estremo proprio dell'insensibile, & dello stolido, sarà di non curare, ne punto mouersi

mouerfi dalli piaceri, & dispiaceri conuenienti all'humana natura. Nel mezzo poi di quelli duo estremi, è posta la uirtù della temperanza, per la qual l'huomo, con propria elettione, honestamente si compiace di quelle cose, che sogliono comunemente diletta a gli huomini, & abhorrisce quelli dispiaceri, che conuien fuggire, & sostien quelli, che si deuono sostenere; Et tutto fa per consiglio, & per elettione, & non già per paura di esser uinto da loro. L'incontinente poi, & il continente, il tollerante, & il molle non hanno costumi passati in habito perfetto; poiche soggiacion al contrasto delle passioni, che forge dalli piaceri, o dispiaceri; consistono propriamente il continente, & l'incontinente, circa la contrasto delli piaceri carnali, & il molle, insieme col tollerante, circa la battaglia de contrari dispiaceri. Però diciamo, che l'incontinente è quello, il quale da quelle uoluptà, che nella moltitudine de gli huomini non hanno piu forza, che tanto, si lascia uincere per affetto, & per appetito, non già, perche così elegga di fare. Molle è chiunque non tolera quei dispiaceri, che soglion esser sofferti, & si posson comunemente soffrire da gli huomini, & questo non per elettione, ma per esser uinto dalle dette passioni. Continente è chi combatte contro lo stimolo de piaceri uicciati, da quali la maggior parte de gli huomini è uinta, & ne riman uincitore, con l'uso della ragione, con cui preuale all'appetito. Tollerante, & costante poi è, chi resiste a quei dispiaceri, da i quali, li piu de gli huomini rimangono oppressi, di modo, che non sta lor di sotto, ma sopra. Et perche il uincere, che è proprio del continente, è piu bello assai, che il difenderli, di non esser uinto, come fa il tollerante, però la continenza sarà qualità d'animo piu degna della tolleranza. Ma, perche in queste definitioni si è fatta mentione del commune uso humano; però è da sapere, che li piu de gli huomini non sono, ne temperati, ne intemperati, ne del tutto continenti, o tolleranti, o incontinenti, o molli, ma zoppicano fra il mezzo di queste qualità de costumi buoni, & cattui; benchè piu presto, che altrimenti, declinano nella parte del male, per l'imperfettione della nostra natura; Onde è cosa mollo ragioneuole, che s'habbia gran compassion a coloro; i quali, da potentissime passioni uengono espugnati, dopo hauer fatto il lor debito contrasto; Et che, per consequente, si dia lode a quelli, i quali usan la uirtù, & preuagliano in quello, oue inciampa la maggior parte de gli huomini; et biasimo similmente, a chi commette quella sorte de peccati, da quali, i piu de gli huomini sogliono esser lontani: In che, però, si deue hauer riguardo al sesso, per esser la donna piu fragile, & piu molle del maschio di sua natura; et a gli usi delle genti, & alle nature inferme: Perche, in qualche luogo, a gran uizio, & peccato s'attribuirà quello, che, presso di altra natione, sarà men graue

grauē errore; Et medesimamente le infirmità naturali scusano, in alcuni; molti difetti, quali, in altri ben disposti, s'hauranno a tener per degni di biasimo. Il giocatore poi si deue dimandar non intemperato, ma molle, & effeminato; poiche è troppo dedito al gioco, ilqual ha da seruire, per alleuamento delle molte fatiche, & non già per delitie, lequali ci facciano discostare dall'honestè, & graui imprese, come auiene a chi è troppo molle.

Della differenza, che è tra l'incontinenza debole, & la temeraria, & qual incontinenza sia piu facile, & qual piu difficile da curare.

CAPITOLO X.



MA, per intender meglio anchora la diuersità, che si troua dell'incontinenza, s'ha a sapere, come ue n'è di due sorti; una, che si puo dir temeraria, & l'altra debole. La temeraria è in coloro, i quali, se bene fuori de gli affetti conoscon quello, che doueriano fare, o fuggire, nondimeno assaliti da qual si uoglia piacere, gli corron dietro, senza altro consiglio; Ilche auiene particolarmente a malinconici, i quali, parte per la spiritosa loro natura; & parte per la troppa assissatione, che pongon alle cose, che hanno dentro all'imaginatione, non ascoltano la ragione; ma seguono impetuosamente quello, che è loro presentato inanzi dall'appetito carnale. La debole incontinenza poi è in quelli, che combattuti da qualche appetito sensuale, con il buon discorso, uedono quello, che doueriano fare, ma poi non obediscono alla ragione; ma si perdono dietro agli illeciti, & dishonesti piaceri. Et questa incontinenza, si come è nominata debole, così è peggiore della temeraria; auenga che il lasciarsi sottomettere, con tutto il buon consiglio proueduto, da gli affetti, & piaceri uietati, sia segno di grande imperfettione, & di estrema incontinenza; laqual dimostra l'huomo simile ad uno, ilquale da ogni poco di uino che beua, si lasci inebriare: Massimamente, auenendo spesso uolte, che, l'huomo assalito da cosa piaceuole, o noiosa, non si perda, ma rimanga superiore; quando s'habbia già fatto un qualche riparo per difesa di questa battaglia, con inanimar, & eccitar se stesso, antiuedendo quello, che gli potesse uenir in contrario: In quel modo, che alcuni, con preuenire in far a lor stessi, impression in quella parte del corpo, nella quale sogliono patire la tirillatione, o le catucciocle, che si uoglia dire, si discendono con questo rimedio, in guisa tale, che poi non
le

le sentono, quando sian tocchi da altri. Et si come l'incontinenza debole è piu difficile da curare dell'altra, detta temeraria, così quella, che prouien dalla natura, è piu difficile da fuggire di quella, che uenga contratta dall'uso; per esser la natura piu stabile dell'uso. Onde anchora, l'uso suol essere alle uolte molto difficile da mutare, per esser passato quasi nell'istessa natura.

Delli duo estremi contrari della continenza.

Cap.

XI.



SI come poi circa la uirtù della temperanza, si sono assignati duo estremi uitiosi, l'uno detto intemperanza, & l'altro insensibilita, così circa la continenza, che è qualita buona (se non perfetta uirtù dell'animo nostro) si deuono parimente ascriuere duo estremi contrari di mala qualita; de quali uno sarà l'incontinenza già dichiarata, per la qual si lascia l'huomo uincere da quei piaceri, i quali non hanno ordinariamente dominio sopra l'universita de gli huomini; & l'altro estremo, medesimamente, sarà incontinenza propria di coloro; i quali si propongano in animo di astenersi, non tanto da i piaceri illeciti, quanto anchora delli leciti, & poi si partono dalla lor deliberatione, con lasciarsi superare da quelle uolupta, contra le quali faceuano professione di dover resistar uincitori; onde meritamente possono esser detti incontinenti. Ma perche rari sono gli huomini di questa sorte, pero l'incontinenza è tolta piu propriamente secondo l'altro estremo; cio è, quando l'huomo si lascia uincere delli piaceri illeciti, à che anchora la continenza s'opponne, come a contrario suo principale.

Come l'intemperato è di condition peggiore dell'incontinente.

Cap.

XII.



ESTA hora da risolvere, alcune altre difficulta già fatte nel principio del libro: Et primamente quella, per la qual pare, che si prouasse, che l'incontinenza fosse infermita peggiore, & piu difficile da curare dell' intemperanza: perche la uerità è al tutto in contrario, poi che l'intemperato, come già habbituato nel male (come si è già detto) opera con consiglio, & con electione le cose dishoneste, & non perche sia stimolato da gli appetiti; onde anchora non si pente de gli errori; & l'attioni sue, come fatte con animo pensato, hanno nascoste, & celate; Et è in somma

ma, simile all'Idropico, la cui infirmità è continua: Si come, all'incontro, l'incontinente è a guisa d'un'infermo di mal caduco; auenga che, se talhor cade ne gli errori, ancho ne risorge, & si pente del male, che fa, lo conosce, & non l'opera malignamente; ma per affetto, che molto lo stimola. Onde ancho l'attioni sue sono aperte, & non uelate da malitia. Però, rispondendo alla ragione già fatta in contrario, diciamo; che l'incontinente, in quel mentre, che mosso dall'appetito, fa cosa alcuna dishonesta, non è a ciò per suoaso, o mosso dalla ragione; laqual anzi lo cōforta in cōtrario, ben ch'egli non ui presti obediēza, per esser uinto dall'appetito sensitiuo, che in lui preuale: Però ne seguita, che l'incontinente habbia la natura dell'intelletto sano, & nō corrotto; poi che s'auede, & si pēte del male, che fa, benchè nō sia in lui cōfirmata la ragione sopra il dominio della carne: Onde ancho è atto a sanar dell'infirmità sua, & a lasciar le male operationi; potendo, si come conosce il bene, & lo abbraccia, quando nō sia angustiato da cupidità, isforzarsi d'essequirlo nel tempo anchora del cōtrasto, che riceue dalle passioni: Et conosce l'incontinente il bene, in quāto, che, il fine, ch'è principio delle nostre attioni, è buono nell'Idea della mente sua; Et pur è chiaro, che dal fine essequuto, nasce in noi o la uirtù, o il uitio; dal fine cattiuo, il uitio; & dal fine buono, la uirtù; Et quale sia poi il buon fine, nō s'ha già da mostrare con ragione, si come ne ancho nō si prouano li principij di Matematica; ma basterà hauere la natura, o l'educatione buona, per attraccarsi con la uolontà, & con la credenza nostra, a buona electione. Dunque, se l'incontinente è di natura non anchor corrotta, & l'intemperato l'ha guasta, hauēdo dentro di se inaligne opinioni, nellequali è abituato, essendo risoluto, & persuaso dalla sua peruersa ragione, di seguir li dishonesti piaceri, ne quali con electione si tramette, conuien concludere, che l'incontinente sia habile a guarire della fragilità sua; & che l'intemperato sia di cura, come disperata, & quasi impossibile da curare. Però l'intemperanza sarà assolutamente peggiore dell'incontinenza.

Che la continenza tolta nel suo proprio significato è sempre lodueole, si come l'incontinenza suo contrario è biasimeuole. Cap. XIII.



I è ancho dubitato dell'incontinenza, che non sia buona, quando alcuno si uoglia mantener saldo in qualche falsa opinione; et dell'incontinenza, che nō sia cattua, in caso, che l'huomo lasciasse qualche mala opinione, che hauesse hauuta per inanzi. A che rispondendo, diciamo, che in un certo modo, largamente parlando, si può dire continente uno, perche tenga saldo propolito in qual si uoglia opinione, & incōtiente, chiunque

K non

nò, è fermo in adherire a quello, che ha creduto per inanzi; Ma in fatto la continenza, secondo la propria significatione, ricerca, che gli huomini si conseruino fermi nelli buoni loro proponimenti; si come anchora l'incontinenza propriamente consiste in abbandonare le buone & dritte ragioni; di maniera che, per l'incontinenza non puo essere, che l'huomo nò sia biasimato, & all'incontro, lodato per la continenza. Sono poi alcuni ostinati tanto nelle lor opinioni, che, per nessuna arte, ne posson essere dissuasi; quali, per questa loro costàza, paiono continenti, ma sono molto diuer si. Perche il continente sta fermo nel suo proponimento, mosso da ragione, & nò da appetito: la onde gli ostinati, o come troppo persuasui di lor medesimi, o come rustici, o come ignoranti, s'affissano nelle loro opinioni in modo, che non hanno maggior piacere, che, che i loro pareri sieno tenuti, come oracoli, & patono grandissimo cordoglio, quando si ueggono ributtati da chi si sia. Appretto si fermano nelle loro opinioni, nò per uirtù di ragione; ma solo, perche di loro medesimi smisuratamente si compiaciono. Onde l'ostinato, in comparatione del continēte, uia all'estremo, come l'audace rispetto al confidente, & come il prodigo in paragon del liberale. Parimēte s'alcuno si rinnouesse da qualche falsa, & peruerba opinione, che hauesse hauuta per inanti, nò douera per questo essere biasimato, o notato d'incōtinenza; anzi meritera lode, che, hauendo abbandonato il reo consiglio, si sia appigliato al buono: come Neotolomo, il qual persuaso da Vllle a dir la bugia, & hauendo promesso di soderlo, poi si pentì, conoscendo quanto questo disconuenesse all'huomo da bene.

Che il temperato si puo ancho dimandar continente, & l'intemperato incontinente, benchè sieno di costumi insieme differenti. Cap. XIII.



QVANTO a quello poi, che si ricercò di sopra, se il temperato potesse essere continente, & l'intemperato incontinente, si risponde, che, per certa similitudine, il temperato si puo dire, che sia ancho continente: Ma è ben questa differenza fra loro; che il temperato punto non è molestato dalle male cupidita, ne in quelle si compiace fuor di quello, che conuiene; Si come il continente è grandemente combattuto da gli affetti, & sente qualche titillatione, & piacere delle cose, che l'appetito gli propone, benchè poi fortificato dal riparo della ragione, resta uincitore contra le dishoneste uolupta. Similmente l'intemperato è incontinente; perche segue i piaceri uietati, come fa l'incon-

l'incontinente; ma è poi dissimile da lui; perche l'incontinente non opera per electione le cose mal fatte; anzi, dappoi hauerle operate ne riceue rimor diumento dalla ragione; ma l'intèperato, per electione, e per cōsiglio, con cui stima ben fatto seguire i piaceri di qualunque sorte, mena uita dishonesta.

Che il uero prudente non puo essere incontinente. Cap. XV.



DE L prudente anchora se possa essere incontinente, come gia si pose in difficulta, risoluamola cō poche parole, che non puo essere, se sia uero prudente; il quale deue hauer ornato l'animo di tutte le uirtu, & conoscere, & operare in sieme quello, che conuiene, le quai cose nō cadono nell'incontinente. Ma, perche l'astuto è simile (si come gia dicemmo nel sesto libro) al prudente, non gia nella electione, ma ne consigli, con i quali l'astuto fa cautamente cōdurre a fine i suoi disegni, come fa ancho il prudente, pero, alcuno potria attribuire l'incontinenza al prudente tolto per l'astuto; il quale, senza dubbio, trabocca nell'incotinēza, sendo ancho di peggior conditione dell'incontinente: Perche (si cōmetante uolte habbiamo detto) l'incontinente nō ha malo, ma anzi buono intendimento; benchè, per certo interuallo, ne uenga distratto dallo stimolo delle cupidita; sendo a guisa di quella cittade, che ha buone leggi, & nō le pone in effecutione: la onde l'astuto ha l'animo infettato di malitia, & opera cō cōsiglio le cose mal fatte. Pero, essēdo l'electione quella, che cōdanna l'huomo, come del tutto uitioso, l'incontinenza nō fara ingiustitia, ne total uitio, ma mezo uitio. Et questo basti per quello, che occorreua di ragionar hora circa la continenza, & incontinenza, & circa la toleranza, & mollitie dell'animo cōsi, per chiarir quali habiti fossero delli nostri costumi, come anchora per far note le inolte, & uarie loro differenze.

Del piacere, & prima come sia impugnato da alcuni, come cosa cattua. Cap. XVI.



HORA, passeremo a ragionare della uolupta, & del dolore, che è tanto, come dire del piacere, & dispiacere, consideratione, ch'appartiene al filosofo ciuile; cōsi, per esser egli il principale Architetto, & consideratore di tutti i fini, per li quali ogni cosa si misura per buona, o per cattua, come anchora, p andar sempre cōgiunto o piacere, o dispiacere cō le uirtu, & cō li uitij, che sono il principal subietto di questa filosofia ciuile. Aggiūge si, che la felicità, secōdo il cōmune, parer de gli huomini, nō puo star senza

K ij della

della uolupta: onde, il beato, da Greci detto *παράπρω*, è deriuato dal uerbo greco *χαίρω*, che significa gaudir, & contento. Ma, perche alcuni hanno impugnato il piacere, come cosa cattiuu, & detestabile, è da uedere, in che fondino la loro opinione, per poter poi tanto piu sicuramēte stabilire, che il piacere è buono, quanto deue esser cosa, la qual ua sempre in compagnia della felicità, ultima nostra perfettione. Pero è da sapere, come, circa il biasimo del piacere, sono stati tre modi di dire. Vno di coloro, li quali hanno affermato, che nessun piacere è buono in conto alcuno; il che pensarno di prouare cō queste ragioni. Prima, per essere il piacere (come essi suppono) una generatione sensibile, che si produce nella natura di chi lo riceue; Onde, essendo il camino, che tende uerso il fine, diuerso dal fine, si come altro è la casa, & altro il fabricarla; & essendo il fine solo quello, inche si contiene la perfettione delle cose, pero inferuano, che il piacere, come camino, che tende al fine, non essendo l'istesso fine, nō sia buono. Da poi anchora, perche l'huomo temperato, & prudente, si come fugge le cose moleste, così si allontana dalli piaceri, come quelli, che in guisa tale ci offuscano la mente, che ci impediscono dal filosofare, & dall'altre buone operationi; Et all'incontro, i fanciulli, & le bestie ui corron dietro senza freno alcuno: argomenti, che par che dimostrino in effetto, che il piacer non sia buono: il che ancho pare che da quello si confermi; perche, se il piacere fosse tenuto in conto di cosa buona, qualche arte si faria trouata, che n'harebbe fatta particolar cōsideratione, si come è auenuto di tante altre cose. Alcuni altri hāno detto, che tutti i piaceri nō sono buoni, & honesti; opponēdo in contrario molti piaceri brutti, & che sono di gran danno a gli huomini. Altri finalmente hanno detto, che se pur si vuol ammettere il piacere fra le cose buone, almeno in nessuna maniera, s'ha a cōcedere, ch'egli sia fra le cose perfette; Et questo per la ragione gia tocca per inanzi; cioe, per essere il piacere generatione di cosa indirizzata a certo fine; Onde non pare capace della perfettione, la qual si troua nel solo ultimo fine.

Si confutano le ragioni fatte in detestatione, & biasmo del piacere. (ap. XVII.



A tutte queste opinioni, & ragioni non impedirāno, che nō si mantenga il piacere, nō solamente fra le cose buone, ma ancho fra le ottume. Perche prima diciamo; che, si come sono alcune cose assolutamēte buone, le quali possono essere cattiuue i un certo modo; & altre assolutamēte cattiuue, che sono in altro modo buone ad alcuni; si come diremo del robbar, ch'è semplicemēte cattiuo, & è poi ancho buono a colui, il qual si gode il furto; Et q̃sto è uero nō tātò nelle nostre nature, quātò negli habiti, & nelle generationi.

generationi, & operationi nostre; Così ancho puo essere qualche piacere assolutamente cattiuo, che in alcuno riuscirà, in un certo modo, buono; & se non sempre, almeno in qualche tempo; anzi puo essere qualche cosa noiosa a ogn'uno, la quale, per certo particolar rispetto, parerà ad alcuno diletteuole; si come accade all'inferm o; il quale beuesse con piacere l'amara medicina, confortato dalla speranza, di hauere dapoi a ricuperare la desiderata salute. Pero non conueniua, che questi biasinatori, & impugnatori del piacere, senza far distinctione alcuna, affermassero, che il piacere non potesse esser buono; perche noi diremo (secondo il fondamento hora fatto) che, se alcun piacere non sarà buono assolutamente, potrà almeno esser buono ad alcuni, & se non sia buono a questo, o a quello, & in certo tempo, basterà, che sia buono nella sua natura uniuersale. Oltre acio (uenendo noi piu alle strette) diciamo; che, fra le cose buone si trouano, alcune operationi, & habiti: Onde, se uorremo concedere, che quelli piaceri, che risultano dalla constitutione, & preservatione de' gli habiti naturali, quali sono quelli, che si traggono da' gli atti del mangiare, & del bere, da quali l'habito dell'essere naturale in ciascun animale si conserua, siano per accidente buoni piaceri, cioè, perche producano il bene, che si è detto, & non assolutamente buoni, per hauer insieme congiunto dispiacere di cupidita molesta, come è principalmente la gran fame, & la gran sete, per le quali ci piaciono tal hora insino le cose agre, & le amare, le quali poi, fatti noi fatolli, abhorrimo; diremo; che almeno si trouano alcune operationi risultanti da natura, & da habito già confermato, le quali, senza aggiunta di dolore, o di cupidita molesta, sono per se stesse diletteuolissime, si come principalmente sono l'operationi, che prouengono dall'habito dell'intelletto speculatiuo; Da che appare non togliersi, per qual si uoglia ragione fatta in contrario, che non siano piaceri per se stessi, & non per altro rispetto, diletteuoli. Oltre a cio, per mäterenere, che il piacere sia cosa ottima, diremo, cō gettare a terra la ragione fatta in opposito, che non è uero (si come presuppongono gl'impugnatori del piacere) ch'egli sia una generatione. Il che forse hanno detto, per non hauer inteso, che altro fosse la generatione dall'operatione; la quale noi attribuiamo al piacere, ma pero in modo tale; che, si come non uogliamo negare, che qualche piacere non prouenga insieme con la generatione de' gli habiti (in che non si troua una sincera, & piena diletatione, ma solamente accidentale, in quanto che succedono al reimpimento dell'habito naturale de' nostri corpi, ristorati dalla natura mancante) così mätereniamo, che si trouano alcune operationi, le quali hanno raccolto in se un uero, & assoluto diletto; si come, fra l'altre, sono le contemplationi de' Filosofi piene di marauiglioso piacere. Onde nō è necessario cōfessare, che sia alcuna cosa migliore del piacere, almeno di quello, che ua

inſieme col fine, cioè cō le perfetſe operationi, che riſultano da gli habiti già conſermati nella propria lor natura: Ne meno ſi ha da ammettere per uera li de' ſenti-
me, che hanno data alcuni del piacere, con dire, che foſſe generatione ſenſibile, per riſtore della natura mancante; ma piu preſto ſ'hauera a definire, che ſia attione non impedita dell'habito naturale; in guiſa tale, che, nelle medefime operationi, che ſono l'ſteſſo fine, al qual ſono ordinati gli habiti, ſara ancho collocato il piacere. Quāto poi a quella ragione, con la quale ſi ſono biaſimati i piaceri, per eſſer molti di loro cagione d'infirmi-
ta, o altro male; diremo; che parimente molti piaceri, che ſono gioueuoli alla ſanita dell'huomo, ſi potranno ſtimare per cattui, per eſſere contrari all'arricchire. Ma che piu a queſto modo anchora il ſoſo-
fare ſara coſa cattiuā; poiche dal troppo ſtudio, & dalle lunghe meditationi, ſpeſſe uolte l'huomo incorre in uarie infirmi-
ta. Ma, per dir il uero, conuiene cōſiderare, ſe la uolupta è buona in ſua natura, o no, & atta per inuigorir quell'habito, di cui ella è condimento, per che eſſendo tale, ſara buona ſe-
nza alcuna oppoſitione; non ſi douendo quiui hauer riguardo ad altre uolupta, che forſe la potrebbero deſtruggere, o grandemente impedire; & in queſto modo, noi trouaremo; che, quanto piu l'huomo ſegue, & guſta la ſoſo-
fia, tanto piu ſempre & atto, & deſideroſo di uenire di ſeguir-
la, il che accade anchora di tutte l'altre uirtuoſe attioni. Perche poi i fanciulli, & le beſtie ſeguano quelli piaceri, da quali ſ'aſtengono gli huomini temperati, & prudenti, non per queſto, ſ'hà da inferire, che il piacere ſia aſſolutamente cattiuo; perche noi diremo, che i fanciulli & le beſtie ſeguano quelle coſe, le quali aſſolutamente non ſono diletteuoli; ma ſolo, perche piacion loro; dalle quali poi, come da piaceri non ueri, ne ſi-
ceri, ſi guarda il prudente, & il temperato, come quello, che ha poſto il ſuo diletto in coſe honeſte, & aſſolutamente buone. Finalmente a quello, che fu oppoſto, che non ſia arte alcuna, la qual tratti del piacere, riſpon-
diamo, che queſto non importa; perche il piacere conſiſte ne gli atti, de quali non ſi fa arte, ma ſi bene delle facultà; & de gli habiti, da quali deri-
uano poi l'attioni; oltre che, ſi potria ancho dire, che ſi trouano alcune arti, le quali trattano della uolupta, ſi come è quella del cuoco, & quella del Profumiero, & altre ſimili.

Che il piacere è non ſolamente buono, ma ancho ottimo. Cap. XVIII.



A dimoſtriamo cō appropriate ragioni, qualmente la uolupta è nō ſolamente coſa buona, ma ancho ottima. Ella adun-
que è buona, perche è cōtraria al dolore, che è male, il qual ſi ſugge, o perche è del tutto male, o perche ci ſia d'impedi-
mento a quello, che ſi deſidera. Onde, eſſendo il uero bene con-

contrario del male, conuiene, che la uolupta contraria al dolore, sia buona; E ancho ottima: perche, trouandosi in qualche habito attioni nō impediti, le quali in questo modo sono perfette, & consistendo la felicità humana in attioni nō impediti, o per conto di tutti gli habiti uirtuosi, oper l'ottimo almeno, che è quello del contemplare, è necessario dire, che la uolupta sia cosa ottima, & desideratissima; non essendo ella altro, che attione di habito non impedita; che pur è chiaro; quanto ciascuno si compiaccia di fare compitamente quell'attioni, che sono conformi a gli habiti, & alle sue proprie inclinationi: Et di qui è, che ognun dice, l'huomo felice menar uita gioconda, & la felicità essere sempre accompagnata da piacere; & questo, perche attione alcuna non puo essere perfetta, essendo impedita, ne la felicità si troua, se non di cose perfette. Quindi nasce, che, oltre le buone qualità dell'animo, si ricercan anchora i beni del corpo, & quelli di fortuna; accio che l'huomo, che ha da esser felice, non habbia nelle sue operationi alcun' impedimento. Perche, per dire il uero, non s'hanno da ascoltar coloro, i quali dicono, che l'huomo possa esser felice, mentre che sia uirtuoso, anchor che si trouasse nell'istesso abisso delle disauenture: per che non s'accorgono questi tali, che (ciuilmente parlando) un'huomo tale, non puo metter in atto l'operationi uirtuose, essendo da tanti contrari ostaculi combattutto, & impedito. E ben uero, che, alla uera felicità, non si ricerca ancho eccessiua prosperità di fortuna; perche una tanta copia di fortuna al fine, è piu tosto per rittrare l'huomo dal ben operare, che per giouarli; Et in tal caso, non sarà buona fortuna; ma cattiuā, sendo cagione, di far discostar l'huomo dall'operationi uirtuose, Appresso, uedendo noi, che non solo gli huomini, ma le bestie anchora seguono il piacere, debbiamo credere, ch'ei sia cosa ottima; sendo uersimile, che non indarno una fama, & una opinione di tant'anni si sia sparsa presso di tante nationi. Ne sia poi marauiglia, che ogni animale, & ogni huomo non segua un'istesso piacere; poi che uarie nature, & differenti habiti si trouano, li quali ragioneuolmēte hanno da diletтары di diuerse cose: Et potriamo ancho dire, che non solamente gli huomini, ma gli animali irragioneuoli appresso, non seguono differente piacere, non seguendo loro propriamente quel diletto, che pensano per buono, & quale diriano, potendo parlare, di seguire, ma quel diletto, che è il medesimo presso di tutti, cio è il uero, & perfetto diletto; Et questo diciamo, per essere in ogni specie riposto un certo seme di diuinità; la quale, per sua natura, è inclinata a godere il uero, & diuino piacere; se ben poi gli animali bruti, per la loro imperfettione, & gli huomini anchora, che sono abituati nel male, deuiano dal uero, & sincero piacere. Il che principalmente si scorge ne gli incontinenti, i quali, conoscendo molto bene le cose, che sono

ueramente honeste, & gioconde, non pero le seguono; ma tanno dietro a gli illeciti piaceri del corpo, tratti da gli appetiti sensuali. Et di qua è auenuto, che, per esser i piaceri carnali, quelli, inche sono inuolti tutti gli animali, & da quali gli huomini anchora, il piu del tempo della uita loro, sono oppressi, che pero a questi piaceri del corpo, come piu palesi, & piu usati de gli altri, è stato appropriato il nome della uolupta, che è pero comune anchora a gli altri piu ueri dilette. Ma finalmente, se la uolupta, & l'operare compitamente non fosse cosa buona, ne seguiria, che l'huomo felice non haurebbe uita gioconda; perche, se il piacere non è, ne buono, ne cattiuo, il dispiacere anchora non sarebbe, ne malo, ne buono; Onde il beato uiuerebbe senza diletto; Et nondumeno è cosa certissima, che l'huomo, per esser contento, fugge il dispiacere, & seguita il piacere. Pero concludiamo, che la uolupta sia cosa non solamente buona; ma ancho ottima, & necessaria alla uita felice.

Che li piaceri corporali possono esser buoni, essendo usati con la debita misura. Cap. XIX.



MA, perche alcuni solamente approuano li piaceri honesti, ributtando del tutto quelli del corpo, come abomineuoli, dimostriamo hora, che, si come i dolori corporali si fuggano, per esser cattiuo, cosi le uolupta del corpo sono buone, usate pero infino à certo segno, cioè per li nostri bisogni. Pero è da sapere; che, in quelle attioni, & habiti, ne quali non è eccesso del meglio, in modo che l'eccesso sia malo, si come sono le belle doti dell'animo, & l'operationi loro conformi, non è ancho eccesso di uolupta, la qual sempre uia congiunta con le proprie operationi; ma doue si trouara eccesso del migliore, si che l'eccesso sia malo, quiui anchora potrà esser eccesso di uolupta. Onde, potèdo essere eccesso ne i beni proprii del corpo, com'è mangiare oltre il bisogno della natura, l'immoderato uso del coito, qui anchora il piacere trapassera i termini de l'honesto. Per ilche diciamo; che chiun que in queste cose si compiace, quanto basta per l'uso, & per la conseruatione del corpo, sente uolupta repugnante al dolore, che è buona, per esser di cosa necessaria alla uita nostra; Et, all'incontro, chi usara le dette cose fuor di misura, incorrerà in una sorte di uolupta immoderata, & degna di biasimo, la qual è seguita da uitiosi. Onde si conchiude la uolupta del corpo esser cosa buona, essendo usata nel debito modo: & per contrario, il dolore essere cattiuo, & naturalmente abhorrito da tutti gli animali.

Per qual cagione i piaceri del corpo sono comunemente piu considerati de gli altri, & onde si sono ingannati coloro, i quali hanno tenuto, che i piaceri del corpo fossero in tutto cosa cattina.

CAPITOLO XX.



A perche la uerità maggiormente all'hora si conferma, quando si scopre la cagione, per laqual alcuni si sieno mossi a creder il falso, in luogo del uero, però uederemo hora, onde si sieno ingannati coloro, i quali hanno detto, che le uoluptà carnali sono totalmente cattive; Et pero considereremo prima la cagione, dallaqual procede, che i piaceri del corpo comunemente sieno piu bramati de gli altri piaceri. Questo adunque diciamo auenire; perche naturalmente ciascun fugge, & abhorrisce il dolore; & perche, si come dicono i medici, un contrario caccia l'altro, & quanto piu le medicine sono gagliarde, tanto piu fanno gagliarda operatione, di qui è, che le uoluptà del corpo, lequali, presso della nostra natura, hanno gran forza, sono procurate per rimedio delli dispiaceri, che ci soprauengono; o per rispetto della fame, o della sete, o appetito del coito, o perche l'attioni non succedano prosperare, secondo il nostro uolere; Et massimamente da quelli huomini, i quali, non hanno il modo di ricrearsi per altra uia, che con le uoluptà corporali. Onde alcuni si trouano cosi mal auezzi, che, per hauer maggior diletto del corpo, preparano molte inuentioni, & modi da pigliar piacere; si come i beoni, per potere tanto piu bere, usano di mangiare le cose false; Et i lussuriosi, per potere tanto piu esercitare l'atto del coito, si uagliano di molte cose incitatie alla libidine; Et a coloro, li quali mancano di cotali refrigeri, & consolationi, pare, che la uita sia molto noiosa, & rincresceuole; Et questo, per essere la natura nostra sottoposta a continuo moto, & fatica, di modo tale, che (si come hanno detto i filosofi naturali) infino nell'udire, & nel uedere è posta qualche molestia; anchor che, per esserci noi auezzi, poco, o niente la sentiamo. Da che ne segue, che continuamente hano bisognosi di qualche conforto; Et di qui è, che i giouanetti, per lo continuo crescer dell'età loro, sono molto appetitosi, & uanno sempre cercando noui piaceri; si come anchora i malinconici (per causa della colera, che tuttauia li rode, & morde) sono tanto appetitosi, che altro non fanno, che procurar di

di continuo, hora questo, & hora quello piacere, a fine di passare il trauaglio, che li molesta; Et così pian piano, senza quasi auersene, diuengono intemperati, & di peruerso costume. Per ilche, due cause hanno mosso alcuni a credere, che le uoluptà del corpo fossero del tutto brutte, & abomineuoli; l'una, perche l'operationi de gli huomini di mala natura, & di rei costumi, sono impiegate in questi piaceri; l'altra, perche nel resto de gli huomini anchora, i piaceri corporali fanno officio di medicina, con leuar, per uia di contrario, li dolori, & li dispiaceri, che ci stanno intorno; da che pare, che le uoluptà carnali non possano esser buone. Ma noi cōfessiam bene, che le uoluptà corporali, essendo immoderate, sono brutte, & cattive; ma usate con debita misura, diciamo, che sono buone; & se non assolutamente, almeno, in un certo modo, per accidente; cioè, in quanto, che conferiscono alla conseruatione de corpi nostri, i quali hanno bisogno di cibo, & di potò, per conseruare l'indiuiduo; & del coito appresso, per lo mantenimento della spetie; Essendo poi naturalmente, & propriamente gioconde quelle cose, lequali sempre perfectionano l'operationi di quella natura, con cui stanno; quali sono i piaceri, che si prendono dal filosofare; i quali sempre più aumentano lo studio, & l'operationi proprie della filosofia.

*Per qual causa l'huomo non continua sempre
in un'istesso piacere.*

CAPITOLO XXI. & vltimo.



QU E siapoi, che, appresso di noi, non duri sempre uno istesso piacere, diciamo questo auenire, per cagione della nostra natura non semplice, ma composta di cose diuerse: Perche in noi non è l'anima sola, ma habbiamo appresso il corpo, cagione della nostra mortalità: Da chene segue, che, qual hora noi operiamo cosa, che dipenda dalla propria natura dell'anima, conuiene, che ciò sia repugnante alla natura del corpo; onde poi, dall'operationi succede in noi la fatica; laquale, come cosa noiosa, ci leua, per consequenza, il piacer goduto di prima; si come, per contrario, in quelle operationi, nellequali, con equal bilancia, conuengono insieme il corpo, & l'anima, non si sente ne piacere, ne dispiacere, come accade nell'operationi pertinenti alla uita nodritiua. La onde, se fosse in noi la natura semplice, sempre staremmo nell'istesse operationi; per lequali (non essendo cosa alcuna repugnante) goderemmo sempre, senza intermissione,

termisfione, un'isteffo piacere; fi come fa Iddio, per efferè di natura fempliciffima; ilqual gode un'isteffo, eterno, & perfetto diletto; non già per uia di moto, come a noi conuiene; ma con una ferma immobilità; con cui molto meglio la uoluprà fi ripofa, che con la mutatione; laqual, anzi per fe, è inditio di mala natura, fi come appare da quefto; che l'huomo mutabile è tenuto in mal conto; quantunque poi per accidente, la mutatione fia a noi molto accetta; in quanto che, alla noftra natura, laqual non è femplice, ne retta, piace accoftarfi, hora quefto, & hora quel piacere: allaqual imperfettione bifognofa di conforto, riguardando Hefiodo, diffe, che dolciſſima era la mutatione ſopra tutte le cofe.

Il fine del ſettimo libro.



*Argomento dell'ottauo libro dell'Ethica
di Aristotile à Nicomacho.*



L parlare dell'amicitia, oltre che sia di cosa, laquale importa assai per compimento della felicità humana, è appresso molto conforme all'intentione, che hebbe Aristotile in questi libri dell'Ethica, di formare il uirtuoso, per applicarlo poi alla uia del buon cittadino; non essendo finalmente altro la citra, che un'amicitia d'huomini uniti insieme per uiuer piu commodamente. Peril che, dopo hauer dato fine al ragionar delle uirtu dell'huomo, opportunamente entra a dir dell'amicitia in questi doi libri, che seguono; discorrendone nell'ottauo in un certo modo piu generale, & con toccar principalmente le cose piu essenziali, & nel nono piu in particolare, espianando le proprietà, che uanno presso all'amicitia; seruando nel porger questa dottrina, una maniera simile a quella, che hebbe a uenir anchora nella Metafisica. Doue, uolèdo discorrere sopra lo essere, genere supremo di tutte le cose, o sieno sostanze separate, o cògiunte a corpi, o pàr ti di sostìza, o accidenti, che uanno appoggiati alla sostanza, o altro, che in qual si uoglia guisa habbia corrispondenza con il detto essere (anchor che per rispetto della nostra imperfetta intelligenza ci indirizzasse le sue principali considerationi, quella prima sostanza, ch'è Iddio, da cui cò ogni pienezza si còtiene l'Idèa principalissima di tutto l'essere, & il tutto insieme dipende in modo tale; che, dalla cognitione tratta (serondo la capacita nostra) di quella purissima, & semplicissima essentia, hebbe a far uenir in luce la notizia di tutto il resto, che sotto il genere dello essere si comprende. Medesimamente adunque, in questi libri dell'amicitia, poi che il subietto è molto uario, che abbraccia & l'amicitia de uirtuosi, & quella di coloro, i quali non hanno in amar altro disegno, che il proprio utile, o piacere; & così l'unioni di persone pari, come l'altre di disugual conditione, & tanto la compagnia di duo soli, quanto quelle di qual si uoglia moltitudine, comprendendo insieme le quali innumerabili propr.età, che uanno presso alle tante sorti di congiuntioni humane; Pero, a fine, che così uaga materia si potesse ridurre a modo di facile intelligenza, Arist. si pose inanti per segno, a cui indirizzare li suoi discorsi principali, l'amicitia de uirtuosi; laquale, si come è perfetta, così ritiene il uero nome, & il principal loco fra'l genere dell'amicitia, in guisa tale; che, dalla cognitione dell'amicitia uirtuosa, quasi come da certa regola, è facile poi a discernere l'altre, le quali non sono così proprie, & a chiarir appresso tutto quello, che uenga in conseguenza di questo soggetto. Et questo modo d'insegnare propriamente conuiene a quelle cose, le quali si contengono sotto di genere non uniuoco (doue tutte le specie ugualmente sono partecipi del nome, & della definitione) ma sotto genere proportionato, di cui la definitione non ugualmente è commune a tutte le specie, ma in una principalmente riluce, & a simiglianza di questa, si ua poi uerificando (ma non mai così pienamente) nell'altre, ma con certa disuguaglianza; per laquale questo proportionato genere si rende assai difficile da esser compreso, in paragon del genere uniuoco; quasi in quel modo, ch'auiene anchora dell'angolo obliquo per l'inequalità sua, in comparatione dell'angolo retto; Onde ancho, si come l'angolo retto, per l'unità, & eguale sua natura facilmente s'apprende dall'intelletto nostro, & di piu serue all'intelligenza dell'obliquo; così l'uniuoco genere, per l'uniforme sua natura, ch'è ugualmente commune a tutte le specie, è non solo per se stesso molto facile all'intelletto, ma porge anchora

ra molto giouamento per l'apprensione del genere proportionato, riducendosi la sua definizione alla conformita del genere uniuoco, almeno nella specie piu principale, da cui poi si riceue il lume per intender l'altre. Ma, lasciando a' logici il parlare piu distinto di quelle cose, uediamo breuemente quello, che Arist. intende di fare in questo libro ottauo circa l'amicitia; dellaquale diciamo essere suo propopimento insegnare quello, ch'ella sia, & di quai parti si componga, esplicando insieme le sue uarie specie, & mostrando quali sieno le piu principali; discorrendo appresso circa la uarieta de' soggetti, nequali puo cader amicitia. Onde, potendosi considerare gli huomini, & come pari, o dispari di stato, & come posti in compagnia, o di duo soli, o di una moltitudine, & come congiunti, o non congiunti insieme di sangue, pero, secondo questa uaria diuisione de' soggetti, atti all'amicitia, ua Aristotile parimente tirando uari discorsi, iquali faranno proprie considerationi de' termini essenziali dell'amicitia. Onde, per maggiore chiarezza di tutto questo trattato, diuideremo il libro in cinque parti principali; auertendo, qualmente nella prima parte, laquale e come maniera di proemio, si contengono le lodi dell'amicitia, & il modo, che si ha da tenere in trattar di lei, che e quello a punto, che gia per inanti habbiamo scoperto. Et nella seconda parte si parla di quello, che conuiene alla propria natura dell'amicitia, di che saranno tre capi: Nel primo si scopre la definizione generale dell'amicitia; Et nel secondo si mostra come sono tre specie di amicitia, fra lequali la principale e quella de' virtuosi, da cui, per certa simiglianza riceuon l'altre il nome, & lo essere dell'amicitia; sendo quella del piacere ancho piu principale di quella dell'utilita, laquale, come imperfettissima, e posta nell'infimo grado di tutte l'altre: Nel terzo capo si dichiarano tre conditioni necessarie alla uera amicitia; l'una e, che deue esser posta in atto di conuersatione, & non in habito solo di beniuolentia; l'altra, che uol esser fondata in electione, & non in affetto; & l'altera, che ha da esser sia pocht, & non fra molti la perfetta amicitia. Nella terza parte poi, passando Aristotile alla consideratione de' soggetti, nequali puo cadere amicitia, parla in generale della parita, & disparita de' gli amici, di che saranno quattro capi: Nel primo espiana la differenza, che e fra l'amicitia de' pari, & quella de' disuguali. Nel secondo, dimostra, come non e ogni disugualianza capace di amicitia: Nel terzo, qualmente non conuiene desiderar all'amico il bene, fuori di certa misura: Et nel quarto, che la uirtu dell'amicitia piu consiste in amare, che in essere amato. Dapoi nella quarta parte principale, piu anchora allargandosi ne' soggetti capaci di amicitia, & compresi in una moltitudine, abbraccia in generale tutte le comunanze, & compagnie, che possono essere fra gli huomini; di che saranno cinque capi: Nel primo si fa chiaro, qualmente tutte le comunanze, & compagnie de' gli huomini uanno, come membra & parti, sotto l'amicitia commune della citta, & con ordinale; che secondo la strettezza dell'amicitia, hanno da corrispondere insieme gli officii, sotto certa forma di giustitia fra gli amici: Nel secondo capo si parla de' sei specie di gouerni politici, de quali trene sono buoni, & tre altri cattiuu: Et nel terzo si scoprono sei altre specie di gouerno economico, corrispondenti alli gouerni politici: Nel quarto s'insegna, che in tutti i gouerni, o sieno ciuili, o della casa, corrisponde conforme giustitia all'amicitia, in quanto che, secondo che e maggiore, o minore il uincolo d'amicitia, maggiore anchora, o minore ha da essere l'obbligo de' gli officii, che hanno da passar fra gli amici: Et nel quinto capo si discorre circa i uari gradi di amicitia corrispondenti a i differenti gradi delle unioni di sangue, che sono fra gli huomini; Fra questi comprendendo insieme la congiuntione del marito con la moglie, & mostrando in tutti loro, come habbia loco l'amicitia uera sodalitia. Nella quinta, & ultima parte principale poi, accostandosi Aristotile alle proprieta dell'amicitia, entra a dire delle differenze, & dispareri, che occorrono fra gli amici; mostrando

strando nel primo capo, che l'amicitia fondata in utile è piu soggetta di tutte l'altre, alle querele; & in un'altro dichiarando, come questa amicitia d'utile è parte simile al giusto scritto, & parte al giusto non scritto; Et nell'ultimo capo dando alcuni ricordi per conseruare l'amicitia, massimamente quella, che è fondata nell'utile; Con che terminando questo libro ottauo, apre la strada alli ragionamenti del libro che segue.



DELLA PARAFRASI DI
M. ANTONIO SCAINO
NELL'ETHICA DI ARISTOTILE
A NICOMACHO LIB. VIII.



*Proemio, nelquale si toccano le lodi dell'amicitia, & la maniera,
che in trattare di lei si ha da tenere.*

CAPITOLO I.



RARIAM hora dell'amicitia, laquale, se non è uirtù, almeno non puo stare senza le uirtù morali; essendo poi tanto necessaria (per non dir utile) alla uita humana, che niuno, per agiato che sia, giamai eleggerebbe di uiuere senza amicitia: laquale torna bene a grandi, & a potenti, cosi, per hauere uerso di chi possano essercitare la beneficenza, & liberalità loro, dellaquale sono piu debitori a gl'amici, che ad altri, come anchora per assicurare le ricchezze, & li stati che posseggono: Gioua appresso molto a poueri, per hauer doue ricorrere nelli lor bisogni; & aj giouani, per scorra da caminare dritto'l sentiero delli buoni costumi; & a uecchi per appoggio fermo dell'impotente età; & finalmente a gl'huomini uirili è molto opportuna l'amicitia, per pigliare tanto piu sicuro consiglio, nelle cose

se ardue, & difficili, con l'aiuto d'amici fideli, & per meglio effequir l'imprese, che assaliscono. Et chi non sa poi che l'amicitia è cosa naturale? auenga che il padre ami naturalmente il figliolo, & il figliolo il padre? & quello non tanto si uede nella spetie humana, quanto fra gli uccelli, & ne gli altri animali: da che si cagiona, che le compagne, & li greggi, come quelli, che sono alretti da uincolo naturale, uiuono insieme con amor reciproco. Et li saui legislatori hanno principal riguardo alla cōcordia del li cittadini, non per altro, che per esser lei quella, che piu importa alla cōseruatione della Republica, di quello che faccia la giustitia; laquale, nelli discordi uoleri, non è bastante a mantener la pace; li come, all'incontro, la concordia, & una buona unione de gli animi ha poco bisogno de gli ordini della giustitia. Quindi ancho auiene, che il giusto ciuile, per l'equalità, & molta comunione, nellaqual conuengono insieme i cittadini, s'accorda molto con la uera amicitia; & non così quel giusto, che ha luogo tra'l padre, & li figlioli, & tra il padrone e i serul, per essere questi tali insieme molto differenti di stato, & di conditione. Ma assai chiaro è, che l'amicitia è molto da stimare, non solamente per rispetto dell'utile, che apporta, ma insieme anchora per essere cosa molto bella; sendo molto lodati gli amici de gli amici, & tenuti in gran pregio gli huomini diuotiosi d'amicitie, & non essendo infino mancato di quelli, che hanuo tenuto per una cosa istessa l'amico, & l'huomo da bene. Ma si potrebbe ben mettere in dubbio, se l'amicitia nasca fra pari (secondo l'antico prouerbio, il Greco con il Greco) o pur fra dissimili, come pare, che ne fosse opinion di Heraclito, & di Euripide, & d'alcuni altri filosofi naturali, alzando costoro la questione piu in alto, & sopra il disegno & intentione del presente negotio; laqual perciò lasciando noi da parte, si compiaceremo d'impiegare il nostro discorso in altre cose piu importanti alli ammaestramenti della uita humana: come (fra l'altre considerationi) se, fra ogni sorte di persone, possa essere amicitia; & se l'amicitia è di piu d'una sorte: Perche, per ritrouarsi l'amicitie differenti solo in piu, & in meno circa l'atto dell'amare, non però si ha da credere, che tutti sieno d'una medesima spetie; poi che già per inanti, in cosa simile, si è mostro il contrario in alcune uirtù morali; lequali per la sola differenza del piu, & del meno, si sono assegnate insieme di spetie differenti; come si è mostro della liberalità in paragone della magnificenza, & della magnanimità in rispetto della uirtù posta ne mezzani honori; il che parimente scopriremo uerificarsi in questo genere dell'amicitia; in cui, molto bene apparirà, essere spetie principale, l'amicitia de uirtuosi, allaquale, per questo saranuo indirizzati tutti i presenti discorsi principali, in guisa tale; che, dalla dottrina, che si trarrà da questa amicitia

citia uirtuosa, si piglierà etiamdio la norma da discernere l'altre spetie di amicitia, & chiarire, & risoluerè insieme tutto quello, che potrà uenire in consideratione di questa materia.

Quello che sia amicitia in generale.

Cap. II.



ORA, per sapere quali, & quante sieno le spetie di amicitia, è da uedere, che cosa sia amicitia in generale. Et prima diciamo, che l'amicitia presuppone amore, ilqual è desiderio di ueder bene in altrui; cosa, laqual non puo essere senza qualche obietto amabile che ci moua a questo desiderio; o sia poi tale per se stesso, o perche lo stimi l'huomo tale, per particular inclinatione. Oltre a ciò l'obietto amabile conuien che sia, o bene assoluto, com'è la uirtù, o diletteuole, o utile; il che puo essere in duo modi, o perche gioui al bene assoluto, o perche gioui all'acquistar diletto. Da che ne segue, che ogni amore a cagionar s'ha, o da bene assoluto, o da diletteuole, o da utile, ilqual ci moua a desiderare il bene in altri. Ma perche si puo anchora, in un certo modo, dire, che l'huomo ami il uino, o altra cosa inanimata, non però si ha da presupporre, che tra noi, & le cose inanimate possa essere amicitia; nellaqual si ricerca non solo, che si uoglia il bene, & la conseruatione della cosa amata, ma che fra l'amante, & l'amato, sia anchora una reciproca beniuolenza; laqual nelle cose inanimate, sendo in tutto priue di cognitione, senza dubbio, non si puo trouare. Anzi di piu diciamo, che amando alcuno ardentemente un'altro, se da questo non è ricambiato nell'amore, non si potrà dire, che habbia con esso seco amicitia; laqual non puo già essere senza amore, ma ben l'amore puo stare senza amicitia. Appresso, accioche sia amicitia, fa mestiero, che gl'amici sieno corrispondentemente certi, l'uno dell'amore dell'altro; & però fra quelli, iquali si portano affectione, laqual non sia scoperta fra loro, non si troua propriamente amicitia, ma solamente una tacita beniuolenza.

Da questi presupposti raccoglieremo una definitione generale dell'amicitia, con dire, ch'ella è un reciproco, & palese ben uolere, nato fra gl'huomini per opinione di bontà, che uno ha dell'altro.



Come

*Come sono tre spetie di amicitia, de quali la principal è quella de uirtuosi,
da poi segue quella del piacere, sendo posta l'altra del-
l'utile nel infimo grado di tutte.*

CAP. III.



SI come poi l'amore puo essere fondato in opinione di tre sorti di bene, o assoluto, o diletteuole, o utile, quindi parimente ne descendono tre spetie di amicitia; dellequali una appoggiata ua al bene assoluto, l'altra al piacere, & la terza all'utile; essendo le due ultime spetie, in comparatione della prima, di così basso stato, che quella ha da essere detta, & tenuta per uera, & propria amicitia, atta a ritrouarsi ne soli uirtuosi, & queste per improprie, & non uere amicitie, come quelle, che sono ancho comuni a gli huomini cattiuu. Perche, se bene in ogni amicitia si desidera il bene dell'amico, non è però che quelli, i quali tengon l'amicitia d'altri; per rispetto di utile, o di piacere, che di essi traggono, uoglian bene a costoro, perche li giudichino così meritare per la bontà loro, ma solo per esser mossi dal proprio & particolar interesse: Onde morono anchora facilmente queste sorti d'amicitia, leuato l'utile, e'l piacere, liquali posson mancare in molti modi. Quindi li uecchi, per essere naturalmente auari, molto attendono all'amicitie utili: Et i giouani, all'incontro, sono mirabilmente uaghi dell'amicitie piaceuoli, conformemente all'età loro, ch'è molto inclinata a i piaceri. L'amicitia poi, ch'abbracci insieme utile & piacere, difficilmente si puo trouare fuori della compagna de uirtuosi; l'amicitia de quali, per essere fondata in obietto di uero, & assoluto bene, cioè la uirtù, non induce un'amico ad amar l'altro, propriamente, per commodità, o diletto, che indi attendino; ma perche l'un giudica l'altro, degno, & meriteuole d'ogni bene; & ciò, per rispetto della uirtù che posseggono, a cui conuiene ogni bene. Ne però si toglie, che da questa amicitia uirtuosa non prouenga, & utile, & piacere, reciprocamente da un'amico uerso l'altro; poi che da un canto la bontà, & sufficienza del loro ualore, permettere non puo, che, amandosi insieme fraternamente, l'uno non procuri il commodo dell'altro, come il suo proprio, & dall'altro canto, la conuersatione congiunta ad azioni belle, lequali rimirar in un'altro simile a se stesso, è di somma giocondità, non puo non essere se non piena di suauissimo piacere; Per ilche, essendo raccolto insieme, in questa amicitia, ogni sorte di bene, meritamente di lei s'hauerà a dire, ch'ella sia perfetta amicitia; si come anchora è stabile, & molto ferma, sendo piantata nella uirtù,

L laqual

la quale si mantien sempre in un stato uniforme. Oltre a ciò è ancho rara, & ueramente singolare, come quella, la quale difficilmente si troua; così, per esser rarari gli huomini uirtuosi, come anchora, per che, douendo gl'amici di questa sorte, giungere ad un tal segno, che l'uno approui molto bene i costumi dell'altro, come conformi alli suoi proprij, & che fra loro li generi, & confermi una confidenza sicura, non può questo seguir fra loro, se non col mezo di una lunghissima cōuersatione, che habbiano hauuta insieme, in ciò consumando, come dice il prouerbio, gran quantità di sale. Onde si ua confermando quello, che già si presuppone, cioè, che la uera, & propria amicitia è quella de uirtuosi, a cui il nome, & la definitione dell'amicitia principalmete cōuiene, & per rispetto suo poi, all'altre specie d'amicitia; le quali (poi che così ha portato l'uso, che habbiano il nome di amicitia) hāno ciò da riconoscere da quella de uirtuosi, cō la quale hanno qual che simiglianza, & proportione. Perche, si come in quella gl'animi conuengono nella conformità de costumi, da quali sono indutti ad amarsi, & a procurarsi reciprocamente commodi, & piacere; così in quest'altre, un amico, conuiene con l'altro, in desiderarsi scābieuolmente il bene; a questo però mouendosi, per ueder cōseruato quell'oggetto, da cui, utile, o piacere aspettano. Per questo l'amicitia, la qual così da una parte, come dall'altra è fondata in una medesima sorte di diletto, com'è quella de gli huomini piaceuoli, & faceti, più si auicina al ritratto della uera amicitia; (oue ogni cosa corrisponde insieme da ambe le parti) & è insieme più atta a mātenerli, di quello che sieno l'altre amicitie, nelle quali diuersità di obietto si troua, il qual ecciti l'amore di un amico uerso l'altro, si come auie di coloro, de quali uno ami l'altro per la sua bellezza; & questo riami l'amate per il piacere, che ha di uederli da lui amato per la sua beltà. Per che il più delle uolte, mancato il fiore della giouentù, & la bellezza del corpo, cessa in questi tali l'amicitia; quando non si aggiunga la simiglianza d'amabili, & grati costumi, attissimi poi a cōseruar fra loro lungamete l'amicitia. Per questa istessa ragione, a più basso grado anchora si troua l'amicitia di quelli, de quali uno sia mosso ad amare per l'obietto della bellezza, & l'altro per quello dell'utile: Perche, doue corre interesse di guadagno, quiui a uil prezzo anchora cade l'amicitia, & molto facile appresso si rēde da dissoluerli; conciosia cosa che questi tali, come troppo ingordi & interessati nel fatto dell'utile, uengano facilmente insieme, dalle querele, alle rotture; ammettendo di leggiero le false relation de mormoratori, li quali non lasciano di susurrare all'orechio maligne disidēze; a che malageuolmete può essere adito nell'amicitia de uirtuosi; quali, p'l'approbatione reciproca de costumi, fatta cō la lunga pratica, peruēgono a tātō grande, & a così sicura cōfidenza insieme, che non ne possono essere disgiunti, per artificio di mēzogne d'altri.

Delle

Delle conditioni, che si ricercano nella uera amicitia.

CAPITOLO IIII.



ORA, che si è fatto chiaro, che l'amicitia de buoni è la principale sopra tutte l'altre, a questa adunque principalmente anchora indirizzando li ragionamenti nostri, uedremo le conditioni, ch'ella deue hauere, per esser perfetta. Et prima è necessario, che sia posta in atto, & esercitio, & nō sia nell'habito solo; questo dicēdosi; Per che, in quel modo, che uien detto uirtuoso solamente per habito, chiunque non esercita gl'atti della uirtu, come auēue del liberale, mentre che dorme, & uirtuoso poi in atto s'intende esser quello, ch' esercita l'opere della uirtu, com'è il donar danari, o altro a tempo, & loco, & alle persone che meritano, come costume di fare il uero liberale, mentre che alcuni si dimanderanno amici di habito, & altri amici di atto. Di habito s'intendono essere amici coloro, i quali, anchor che a certe occasioni nō manchino di seruirsi l'un l'altro, non dimeno per stare disgiunti l'uno dall'altro, mancando di conuersare, & di uiuere insieme, & di esercitare giornalmente gl'atti cōuenienti all'amicitia, come oriosi, & inulti nel sonno, uengano ad essere insieme amici solamente per habito, cio è in hauere le qualita, che si ricercano alla prossima dispositione dell'amicitia, senza pero porla in effecutione, & in effetto; in che, se troppo a lungo perseuerano, fanno uenire a meno l'amicitia: Onde fu detto, che il non fauellare dissolue molte amicitie. Di atto poi, ouero di effetto s'intendono essere amici quelli, i quali uiuono insieme, & godonsi della reciproca conuersatione, & uno non manca all'altro di qual si uoglia dimostratione amoreuole; da che deriuu l'essere della perfetta amicitia, di cui hanno bisogno anchora i beati, uolendo far uita gioconda, si come è natural desiderio di ciascuno; Per questo ordinariamente i uecchi, & tutti gl'huomini seueri sono malamente atti all'amicitia; per essere priui di quella dolcezza, la quale tanto si apprezza nelle cōuersationi; Et; all'incontro, i giouani, & le persone piaceuoli, per la molta allegria, che spira dalla lor compagnia, ageuolmente contraggono amicitia con altri. Secondariamente poi, si ricerca alla perfettione della uera amicitia, ch'ella sia fondata in elettione, & non in affetto d'amore; Perche l'amore, benchè si ricerchi nell'amicitia, non è pero l'istesso, che amicitia; perche amore è un'affetto, il qual si

L ij stende

Della differenza dell'amicitia tra pari, & disuguali.

CAPITOLO V.

ET perche siamo entrati a parlare dell'amicitia, che fogliano hauer i Principi con i loro inferiori, hora auertiremo; come tutte le sorti d'amicitia, possono essere coli tra pari, come tra disuguali. Tra pari s'intende esser amicitia, quando in un'amico non è eccesso di merito, o di dignita sopra l'altro, ma in ambidue sta la bilancia uguale: Onde, per seruare insieme corrispondenza d'amore, & d'offici, a tanto uiene obligato l'uno di questi amici, a quanto l'altro, douendosi seruare fra loro una parita d'amore simile alla giustitia correttua; la quale ordina, che tanto habbia uno cittadino, quanto l'altro. Tra disuguali poi s'intende essere amicitia, quando da una delle parti si troua eccesso di merito: il che massimamente ha luogo fra li Padri ei figli, fra marito & moglie, & fra padroni ei serui, l'amicitia de quali è differente di genere dall'amicitia delle persone pari. Anzi, che, per esser le uirtu, & l'opere, & gli oggetti degli amori loro differenti di spetie (perche senza dubbio altre sono le uirtu, & l'opere proprie dell'huomo, altre quelle, che conuengono alla donna, & altro similmente è l'officio del padre, altro quello del figliolo, & del signore in paragon del seruo, come si mostra nella Politica, & altro consequentemente è l'amore di ciascuno di questi amici disuguali, si come l'amore del Padre uerso il figliolo è diuerso dall'amore del Signore uerso il seruo) pero, conuiene dire, che ancho l'amicitie, che sono fra loro, sieno insieme differenti di spetie; si come altra è l'amicitia tra 'lPadre e'l figliolo, altra quella del marito con la moglie, & altra quella del Padrone co il seruo; onde in tutte queste amicitie disuguali fa mestiero, che la parte, la qual è inferiore di stato, & di merito, cresca in affettione, & ruerenza uerso l'altra, per appareggiare in questo modo l'amicitia; in quella guisa, che nella giustitia distributua si distribuiscono gli honori, & l'atre cose, secondo la proportion della dignita & merito di ciascuno.

Come non ogni disuguaglianza è capace di amicitia.

CAPITOLO VI.



A potria alcuno in questo loco ricercare, se in ogni disuguaglianza di persone possa hauer loco l'amicitia. A che si risponde che non è prefisso certo termine di disparità, oltre il quale s'habbia a dire, che essere non possa amicitia: ma sono bene (senza dubbio) alcune disuguaglianze, nei li stati de gl'huomini, tanto differenti, & eccessiue, che, in guisa alcuna, non possono essere capaci di amicitia; si come per esemplo, Iddio di huomo, il Re del suddito plebeo & uile, un gran filosofo, ò un uero uirtuoso, di uno in tutto ignorante, ò di un gran uizioso, non puo essere ueramente amico.

*Come non conuiene desiderar all'amico il bene
fuor di certa misura.*

CAPITOLO VII



N'altro quesito si puo fare a questo proposito, ricercando si, se all'amico conuenga desiderare ogni sorte di bene. Per che da un canto pare di sì, seudo l'huomo obligato all'amico d'ogni buon uolere, in modo, che mancar in questo, parrebbe atto d'animo inuidioso & maligno. Dall'altro canto, a chi uorra ueder ragunati tutti i sommi beni nell'amico, talche molto in alto si leui, passan do quasi dalla natura humana alla diuina, ne segue, che toglia priuar se di tal amicitia, la quale fra persone tanto disuguali non puo essere propriamente, come si è gia presupposto. Si risponde, che l'amico porta amore all'amico huomo: adunque a lui, come huomo ha da desiderare il bene, & quel bene, che lo conferui nel proprio stato, non gia quello, che lo leui fuori di esser huomo. Pero non si lasciara huomo ragione uole tirar da desiderio, di ueder l'amico suo cangiar si di huomo in Iddio; non essendo manco l'huomo tenuto a desiderare in altrui tutti i gran beni humani, che prima, come piu obligato a se stesso, che ad altri, non gli debba & possa desiderare di ueder gli posti in se stesso, massimamente quei beni, che hanno in se piu del bello & del diuino, che gl'altri.

Che la uirtù dall'amicitia piu consiste in amare, che in esser amato. Cap. VIII.



ONSEGVENTEMENTE dobbiamo uedere, se il nerbo dell'amicitia piu consiste in amare, o in esser amato. Perche, da un canto pare, che l'esser amato sia cosa migliore: poi che di cio si mostran uaghi, & disiosi la maggior parte de gli huomini; dal qual fonte sono ancho usciti gli adulatori, i quali se fingono amici inferiori di coloro, a i quali lusingano, cercando cō ogni arte, dargli ad intendere d'amargli in sommo grado, con far loro ogni grande honore & ossequio; benchè non è pero uero, che l'amore, & l'honore uadino sempre del pari; poi che li sudditi, riceuendo qualche fauore da i loro signori, ne fanno gran stima, & capitale, come d'arra hauta di douer riceuere a tempo, & luogo qualche beneficio da Padroni; Et altri similmente molto apprezzano di essere honorati da huomini di bontà, & ualor eccellenti, sol per lo desiderio, che hanno d'esser reputati anch'essi buoni, & ualorosi. Tal che possiamo dire, che l'honore, per altri fini, & non sempre per se stesso si desidera; La onde di essere amato ogn'uno è uago & disioso, come di cosa per se stessa sommamente desiderabile, & eleggibile; il che dimostra la grandezza, e l'ualore dell'amicitia, la qual per se stessa, & non per altri rispetti è degna di essere abbracciata. Ma con tutto che la moltitudine sia piu intesa a uoler riceuere, che a portar amore, noi pero come cosa piu bella, & piu pregiata, & piu propria dell'amicitia dobbiamo dire, che sia l'amare, che l'esser amato. Per che chiaro è (si com'è scritto nel settimo libro ad Eudemo) che l'amico, quando sia in luogo tale, che non possa insieme & conoscere l'amico, & esser conosciuto da lui, eleggerà sempre piu tosto di conoscere, che di esser conosciuto, il che è segno espresso di amar l'amico; si come hauer uoglia di esser conosciuto dall'amico, farebbe inditio chiaro del desiderio, che l'huomo hauesse di esser amato da altri; da che ne segue, che amare sia naturalmete cosa piu propria dell'amicitia; che l'esser amato: Di che ancho ampia fede fanno quelle madri, che danno i proprii figli a nodrire in luoghi lontani, & stranieri, li quali sempre accōpagnano cō smisurato affetto, senza attēder da loro la ricōpena dell'amore che gli portano: Per questo sono celebrati gl'amatori de gl'amici, & è cotato uiuace, & rara, & ferma l'amicitia de uirtuosissimi quali, per amore della uirtù, in portarsi scambieuol amore, seruano equalità, & simiglianza mirabile, da che principalmente dipende l'amicitia; la onde fra cattiuissimi come, per che concordano insieme in mal fare, puo essere amicitia, colui, per essere mutabili di uolōta, & pronti di cōtinuo al finale, in breue tēpo si dissolue. Quelli poi, i quali per rispetto

L inj dell'utile,

dell'utile, o del piacere, che trahe uno dall'altro, hāno insieme amisti, sono atti a mantenersi amici in fin tanto, che l'utile, o il piacere resta saldo. Et chi considerara benel'amicitia dell'utile, trouarà ch'ella propriamente nasce fra persone contrarie; si come uede si il pouero amico del ricco, l'ignorante del dotto, & il bello del brutto: Onde grandemente meritano d'esser burlati coloro, i quali, non essendo amabili in parte ueruna, si dogliono, che amando essi, altri, non sieno da loro riamati; scioocchi, che pur doueriano considerare, che non hauendo in loro qualità tali, per lequali meritino d'essere amati, non conuien ancho, che habbiano rincontro di pari amore da quelli, che sono loro superiori di merito.

Come l'amicitia, & tutte le congiuntioni de gli huomini uanno, come membra, sotto la città con tal ordine, che, al grado di ciascuna di loro, corrisponde ugualmente la giustitia circa l'uso delli scambienoli officij.

CAPITOLO IX.



A per tirare la consideratione dell'amicitia in quello piu ampio campo, che si possa, andremo hora tocando tutte le compagnie, & comunianze, che possono esser fra gli huomini, per dimostrare, che in tutte è qualche amicitia, con ordine di appropriata, & corrispondente giustitia: Il che, come habbia luogo in tutti i gouerni ciuili, & domestici, a simiglianza della propria & uera amicitia, andremo dapoï dimostrando, se prima hauremo chiarito quello, che fu già accennato nel proemio del presente libro; che l'amicitia ua del pari con la giustitia, in modo tale; che l'una, & l'altra, nell'istesse cose, & nelli medesimi huomini si trouano, & riceuono insieme li medesimi gradi di aumento, & di diminutione, circa la ragione de gli officij, liquali uicendeuolmente un'amico ha da prestar all'altro; si come dal presente discorso si farà chiaro. Perche diciamo, che tutte le compagnie (o sia tra padri & figlioli, o tra fratelli, o tra altri piu lontani parenti, o sia de gli amici ueri, detti fodalitij, o sia d'altri non tanto congiunti, quali sono i compagni di ballo, di gioco, di sacrificij, & di uiaaggio, & quali sono i soldati alle medesime imprese, gli habitatori dell'istessa contrata, della medesima tribu, & altri simili) hanno per loro obietto certa comunione, per cui insieme sono partecipi di commodo, & piacere; il che cagiona in tutti loro una amicitia; per laquale sono poi tenuti a seruar insieme certe leggi, & ordini di giustitia, per beneficiarsi, & cōseruarsi uicendeuolmente l'un l'altro. Onde coloro, i quali sono alstretti sotto

sotto uincolo di maggiore amicitia, sono ancho obligati a piu stretti leggi di giustitia: Per questo gli amici ueri sodaliti, i quali tengon il primo luogo della uera amicitia, come capi di tutta la schiera, hanno ogni cosa commune, & indiuisa; da che ancho è deriuato il prouerbio, che de gli amici ogni cosa è commune: Et però quelli tali a piu strette leggi di giustitia sono obligati de gl'altri; essendo la uirtù, & la bontà (di cui niuna cosa è piu importante) il fondamento della lor amicitia. Conuengono poi con questi tali amici; piu che tutte l'altre, le compagnie de buoni fratelli; & ne gli altri parenti; & nell'altre società, si come le congiuntioni sono manco strette, così anchora le leggi della giustitia uanno piu allargandosi nell'obbligo de gli officii. Onde altro è il giusto, che si ricerca tra'l padre, & il figliolo, altro quello de fratelli, & altro quello de parenti piu lontani, & altro quello de cittadini (comparandosi però un cittadino priuato con l'altro, non già in relation della Republica, allaquale, sopra tutti quanti gli amici, siamo principalmente obligati) & altro quello de stranieri. Et così, di mano in mano, in quel modo, che la communione, come piu lontana, si troua piu languida, & piu debole, diminuisce parimente la ragione della giustitia, & amicitia loro. Tutte queste compagnie poi, si come nascono fra gli huomini per ordine di natura, per essere l'huomo animal sociabile, così sono parti della città; laquale, come madre commune, raccoglie sotto del suo grembo, tutti i cittadini; & procura che sieno insieme d'accordo, & uiuano con piacere, & con comodo, quanto piu possono; non hauendo già la città solamente riguardo al presente, come fanno le compagnie de priuati, ma molto piu anchora alla perpetuità di quella natione, ch'è insieme collegata sotto un'istesso gouerno, & sotto delle medesime leggi.

Delle sei specie di gouerni ciuili, de quali tre buoni sono, & tre altri cattiu.

Cap. X.



MA, perche sotto la città si riducon come membra, & parti tutte l'altre compagnie, per dar regola dell'amicitia, secondo l'ordine di proportionata giustitia in tutti i gouerni ciuili, & domestici (che il parlar di tutte l'altre compagnie appartatamente farebbe cosa troppo lunga, ne facile da comprenderli sotto il presente methodo) uederemo primieramente le uarie sorti di gouerno, che possono essere della città; di cui diciamo ritrouarsi tre gouerni buoni, & tre altri cattiu. Il primo gouerno buono, & il miglior di tutti, è il regno, quando un'huomo solo eccellentemente dotato di tutte sorti beni, in modo che non gli manchi cosa alcuna, ammini-
stra

fra la signoria con beneficio de cittadini; perche, essendo tale, non ha-
rà altro fine, che di procurar il bene, & l'utile del popolo; Et non essendo
di queste qualità, non farà uero Re, ma Re fatto a sorte. Il contrario di
questo gouerno è la Tirannide, pessima fra tutte le Signorie, quando un
solo regge il tutto a sua uoglia, & per proprio interesse. Il secondo go-
uerno buono è l'Aristocrazia, quando i buoni amministrano la Republi-
ca, & non hanno altro obietto inanzi, che il ben publico. Il contrario di
questo gouerno è l'Oligarchia, quando pochi, per esser piu potenti, non
migliori, reggono la città. Il terzo & ultimo gouerno è quello, che si
chiama col nome, ch'è commune anchor a gl'altri gouerni, Republica,
ouero Policia; nellaquale, secondo il censo, & l'hauere di ciascuno, uien
compartita l'amministrazione publica, & ha, per contrario suo, lo stato
popolare, quando, a uiua forza delli piu, si esercita il dominio fra i
cittadini.

*Come nell'Economica sono parimente sei spetie di gouerno corrispon-
denti alli sei stati del gouerno ciuile.*

C A P. XL



QVESTI istessi gradi di gouerno si possono ancho accom-
modare all'Economica. Perche diremo, che il buon pa-
dre ha dominio, a guisa di Re, sopra i figlioli; Onde Giove
Re del cielo, & della terra, è chiamato ancho per padre da
Homero. Et, all'incontro, presso de Persi, il padre fa offi-
cio di Tiranno contro i proprii figlioli. Fra'l marito poi, & la moglie ha
luogo il gouerno Aristocratico; il che auiene, quando il marito, come
cosa piu eccellente della donna, ha il dominio principale delle cose piu im-
portanti della casa: si come, quando egli uol por mano in ogni cosa, sen-
za lasciar alla moglie il gouerno di quello, che a lei tocca, diuien fra loro il
reggimento Oligargico; & maggiormente anchora, quando la moglie
uol essere la padrona di tutto, come accade facilmente a quelle donne,
lequali hanno grande heredità. Finalmente tra fratelli ha luogo la Repu-
blica, o Policia che si dica; quando (non essendo ueruno di loro superio-
re di età, o di ualor tale, che meriti d'hauere il gouerno sopra gli altri)
tutti insieme hanno la cura della casa, & del patrimonio. Altrimen-
ti uolendo alcun di loro, a uiua forza, impadronirsi
delle facultà, ne diuien fra loro il domi-
nio simile al male reggimen-
to del popolo.

Che

Che in tutti i gouerni, o sieno ciuili, o sieno economici, corrisponde l'amicitia con la giustitia nell'uso de gli officii.

CAPITOLO XII.



ORA uediamo, come in tutti i gouerni, o sieno della città, o della casa, secondo il tenor della giustitia, corrisponde anchora l'amicitia. Dunque, chiara cosa è, che il Re buono, a guisa di buon padre, eccede in benificar li sudditi in maniera tale, che da loro non puo hauer ricompensa di ugal beneficio. Parimente il buon padre eccede i figlioli di tanto merito, in hauer loro dato l'essere, che auanza ogni altro gran beneficio, & oltre l'essere, il nodrimento anchora, & l'educatione, che possiamo dire, che il padre, & il Re hanno disugual amicitia, quello con i figlioli, & questo con li sudditi, facendo loro assai piu bene, di quello, di che ne possano da loro esser ricambiati. Però a seruire insieme l'equalità dell'amicitia, fa mestiero, che li figlioli, & li sudditi obedischino, & amino il padre, & il Re, con quella singolar carità, & riuerenza, che maggior si possa; che, in questo modo, per uia di proportionone, si disfaranno, in quanto sia loro lecito, con l'affetto, & con l'osservanza alla dignità, & merito de i loro superiori. Tra'l marito parimente, & la moglie, nel gouerno della casa, è eccesso di merito dalla parte del marito, il qual, per ordine di natura, ha da eccellere in ualore sopra della donna, & prestare, perciò, officio piu degno di lei, & piu importante nel reggimento della casa. Dunque, perche in loro pafsi l'amicitia con ragione di giustitia, deue la moglie portar maggior honore al marito, di quello che il marito è tenuto di portar alla moglie; Et quest'ordine s'accorda molto bene con lo stato Aristocratico; oue gli inferiori sono obligati di honorar i maggiori, in ricompensa del buon reggimento, che hanno da loro. Tra fratelli poi, essendo essi pari di merito, si come cade una giustitia uguale; perche tanto importa uno, quanto l'altro al beneficio commune della casa, così l'amicitia loro sarà a simiglianza di quella de ueri compagni; i quali in amarsi, & benificarli insieme seruano parità in quel modo, che si è già detto conuenire al gouerno politico. Ne finali gouerni poi, si come la giustitia ha poco piede, così l'amicitia; & perciò la Tirannide quanto piu è lontana dalla giustitia, tanto meno sopra tutti i gouerni è capace d'amicitia, per hauer il Tiranno li sudditi in luogo de serui. Onde, perche fu detto nel quinto libro, che il seruo è uno istrumento del padrone, però, essendo l'istrumento appropriato alle cose inanimate, con le quali, è stato già presuppolto, non poter hauer loco l'amicitia,

l'amicitia, conseguentemente il tiranno nō potrà hauere propria amicitia con li sudditi suoi, liquali tien in luogo d'istromenti: benchè (altramente parlando) per essere li sudditi così bene huomini, com'è il tiranno, & tenendo un'huomo con l'altro, per ordine di natura, certa conuenienza, si puo dire, che il Tiranno habbia qualche amicitia con li sudditi, cioè nella participatione della natura humana; & in oltre anchora, per uiuere li sudditi col Tiranno sotto d'una medesima congregatione: Ne gli altri mali gouerni poi, qual è il popolare, hauerà piu luogo la giustitia, per essere gl'huomini, in questo stato, piu participi insieme di molte cose, & per conseguente sarà ancho maggior amicitia in loro di quella, che puo essere nel dominio Tirannico.

De gradi differenti dell'amicitia, i quali derivano dalli gradi diuersi di parentela, & della congiuntione del marito con la moglie, me strandosi, come in tutti loro habbia loco l'amicitia sodalitia.

CAPITOLO XIII.



A ritorniamo all'amicitia propria, detta sodalitia, per scoprire in qual modo ella s'accomodi alle congiuntioni di sangue, lequali, naturalmente, sono piu capaci delle qualità della uera amicitia, di tutte l'altre unioni; o sieno di uiaggio, o di gioco, o di feste, o di città, aggiungiamo l'ospitalità, lequali sono piu tosto comunanze, che compagnie degne del uero nome d'amicitia; Et diciamo prima, come nelle congiuntioni, & pertinenze di sangue, hanno luogo molti, & diuersi gradi d'amicitia, i quali tutti derivano (a guisa dell'acqua, laquale, benchè sia portata da diuersi canali, scaturisce però tutta da un medesimo fonte) dalla paterna amicitia, sendo il padre l'origine, & il principio di tutta la descendenza del medesimo sangue. Di piu è da presupporre, qualmente i padri portano maggior amore a i figlioli, che i figlioli a i padri; parte, per esser i padri piu certi della generatione delli proprii figlioli, di quello che da i figlioli possa saperli, quali sieno stati i loro genitori, importando non poco alfaumento d'amore; la certa notizia della propria persona, che si ha da amare; parte, per esser i padri piu congiunti con l'esser de figlioli (come quelli, che sono da lor usciti, come sogliono dal corpo di ciascuno nascere i denti, o li capelli) di quello, che i figlioli sieno congiunti con lo esser de padri, da quali si trouano di già per sostanza, & corpo separati, & non piu uniti, ne congiunti con li corpi de padri; in quella guisa, che rimangono

mangono li denti, & li capelli attaccati al corpo di ciascuno; parte finalmente per essere piu continuo, & piu antico l'amor de padri, di quello de figlioli; i quali non amano i padri, se non in certo processo di tempo, cioè quando sieno di già fatti capaci di conoscimento; la onde i padri amano i figlioli dal primo principio dell'esser loro, & uāno sempre continuando in amargli; Et, per questo rispetto, le inadri (& principalmente per essere piu certe di quello, che sono i padri dei parti loro) portano anchora piu smisurato amore a i propri figlioli di quello, che nō fanno i padri. Quindi appare, come l'amicitia de padri con li figli è composta di parti disuguali; per hauere il padre tanti, & così grandi meriti sopra li figlioli; li quali, all'incontro, per corrispondere, quanto piu sia lecito, al uincolo di una tale amicitia, cercheranno di amar il padre con ogni summissione, & obediēza, & portargli ogni honore, & somma offeruanza, da lui riconoscendo il nascimento, & lo essere stati nodriti, & alleuati: come anchora deuono fare tutti gl'huomini (ma in maniere senza paragon maggiori) nella riuerēza, & deuotione, che siamo tenuti di portar a Iddio, padre, & nostro uniuersal benefattore. Questa amicitia paterna, & filiale è piu capace assai di comodo, & di piacere di quello, che sieno l'amicitie de stranieri; si come parimente la uita de padri con i figlioli è piu commune di quella de stranieri. Segue poi l'amicitia de fratelli, i quali descendendo dalla medesima stirpe, s'auiene che sieno uirtuosi, sono atti all'amicitia sodalicia, piu che tutte l'altre sorti d'huomini, per essere i fratelli nati, & alleuati nella istessa casa, & sotto d'una medesima disciplina. Onde hanno bel campo di poter conoscere, & approuare i costumi l'un dell'altro; Ilche molto importa, come si è già detto, per confermar una uera amicitia. Per ordine poi, di mano in mano, i piu propinqui sono ancho piu atti ad intrinsecarsi insieme in amicitia, che non sono gl'altri piu lontani di parentela, & molto piu delli stranieri. Resta l'amicitia del marito con la moglie; laquale diciamo similmente essere molto secondo l'ordine di natura, per esser il congiungimento dell'huomo con la donna assai piu naturale della compagnia ciuile, si come parimente la casa antecede di tempo, & è piu necessaria della città, come quella, che non puo essere senza casa: Aggiungesi, che il far prole, & generar figlioli è cosa commune, & molto naturale, a tutti gli animali, i quali a ciò inuitati, & tratti uengono dalla natura, per mantener la spetie, come a ultimo loro fine. La onde, l'huomo, non sol per l'istinto naturale di conseruar la spetie, ma passando ancho piu inanzi, si congiunge con la donna, a fine d'hauer uita piu commoda, & piu lieta; per mezzo di una tal compagnia, si come senza dubbio succede loro, per concorrere insieme quiui a beneficio comune l'ingegno, & il giudicio naturale dell'uno, & l'altra, & la forza, & i proprij

prij commodi, & l'operationi, che sono appropriate alla uirtù dell'huomo, & della donna; oltre che, di loro nascendo figlioli, tanto piu anchora si stringono insieme, & piu indissolubile si rende il legame matrimoniale, per essere i figlioli un ben commune, per cui tanto piu si unisce insieme il marito con la moglie.

Che l'amicitia fondata in utile è piu di tutte l'altre amicitie soggetta alle querele.

Cap. XIII.



L cercar poi il modo, nelquale habbia a uiuere insieme il marito con la moglie, o l'amico con l'amico, non è altro, che inuestigar il giusto, che conuiene alle uarie sorti d'amicitia; perche nell'istessa maniera non s'ha già a procedere, & a trattare con l'amico sodalizio, si come conuien far col padre, ouero con il straniero. Per ilche, essendo tre sorti d'amicitia, una propria de uirtuosi, l'altra del piacere, & la terza dell'utile; & potendo queste essere, cosi tra pari, come tra disuguali, in quanto che il migliore puo hauere amicitia col peggiore, il ricco con il pouero, & il piaceuole con chi non è cosi galant'huomo, diciamo in generale, che, quanto piu è possibile, si ha, tra pari, da seruare l'equalità principalmente in amarsi insieme, & dappoi ancho nel resto; & fra disuguali, in ricompensa del merito, & ualore, ilqual sia maggior da una delle parti, deue l'altra cre scere in amore, & in ossequio. Ma, nell'amicitia de buoni, la corrispondenza, si come ua in tutto del pari, cosi passa con molta pace, senza alcun tumulto di querele; sendo un'amico, & l'altro, per amor della uirtù, attenti al reciproco beneficio, senza mai stancarsi; come quelli, liquali conoscono molto bene di far cosa bella, & conforme alle lor uoglie. Nell'amicitia anchora de gl'huomini piaceuoli, di rado accadono querele; auenga che colui, a chi non piace la compagnia d'un'altro, facilmente se ne possa distorre senza altro romore. Ma l'amicitia fondata in utile, è quella, ch'è grandemente esposta a i dispareri, & alle liti; & questo, perche uotrebbe ben ogn'uno per se il bello, ma in fine comunemente gl'huomini s'appigliano all'utile, a tutti generalmente piacendo piu il riceuere, che il far beneficio. Onde non è marauiglia, se quiui molto frequenti s'odon le differenze, & le dispute di gratitudine, & ingratitudine fra gl'amici.

Cho

Che l'amicitia d'utile è simile, parte al giusto scritto, & parte al giusto non scritto.

Cap. XV.



ERo è da sapere, che l'amicitia d'utile puo essere di due sorti, una simile al giusto scritto, detto giusto legittimo, & è quando gl'huomini, per contratto s'accommodano insieme di uarie cose; alcuni con modo piu plebeo, & mercantile, cioè, quando, per quello che danno, riceuono, & esigono l'equiualente nell'istesso tempo; altri piu ciuilmente, accomodando l'amico per qualche tempo, o di danari, o d'altro, senza uolersi del beneficio, o prestito che fanno, assicurare in altro, che nella fede di quel tale, a cui fanno il seruitio: onde alcuni mossi da modestia, & da certa ciuilità, piu tosto eleggono di perdere la robba prestata, che condursi in giudicio a litigar col debitore. L'altra sorte d'amicitia fondata in utile, è simile al giusto non scritto, & sarà amicitia morale; quando alcuno dona danari, o altro, senza altro patteggiar della restitutione, andando però a disegno d'hauerne a riscattar l'equiualente in tempo delli suoi bisogni; Et chiunque, con tal'oggetto, induce l'animo a far piacere ad altri, corre facilmente alle querele, quando de benefici fatti non riceue quel cambio, che n'aspetta.

Auertimento sopra il conseruare l'amicitia, massime quella, ch'è fondata in utile.

CAPITOLO XVI. & vltimò.



ER leuar adunque l'occasione di romore nell'amicitia dell'utile, deue, chi hauerà riceuuto alcun beneficio da altri, far ogni opera, per restituire il cambio al suo benefattore, & far questo di molto buona uoglia, per dimostrare che, parimente l'amico mosso da buon amore, a lui facesse prima quel piacere, & non per proprio disegno; altrimenti le querele salteranno in 'campo', & l'amicitie si discioglieranno. La stima poi del ualore delli benefici riceuuti, quando l'huomo sia per renderne il contracambio, deue esser rimessa all'arbitrio, & giudicio, di chi gli ha riceuuti, & non di chi gli ha fatti: Perche
chi

chi haurà ricevuto alcun seruitio da altri, molto bene di esso puo conoscere il ualore, & l'importanza, hauendolo potuto pesare secondo la qualità del bisogno, & luogo, & tempo, nelqual ne fu accomodato; talche per non incorrere nel biasimo d'huom'ingrato, ne restituirà a tempo, & luogo, l'equivalente al suo benefattore, & piu tosto con qualche uantaggio, che altrimenti. Nell'amicitia poi de uirtuosi, per conto de reciprochi benefici, non si ricerca altra misura, che l'electione, per conoscere, & approvare la uirtù, e li meriti dell'amico, per il cui amore s'ha a far ogni gran cosa, come richiede la sua molta uirtù. Et perche nelle disuguali amicizie, doue un'amico auanza l'altro in bontà, o in altro, facilmente nascono le querele; perche, da un canto, chi è grande & potente presume ogni cosa douersi alla potenza, & superiorità sua, & dall'altro canto l'inferiore, ilqual s'induce a tener amicitia con il maggiore a fine di auanzar da quello qualche commodo, non puo soffrire d'hauer a restar in ogni cosa al disotto (onde le ben regolate città, per metter tempo ramento alle recognitioni, che uogliano fare uerso i lor cittadini, che hanno speso o opera, o facultà in seruitio della Republica, non costumano già di rendere al medesimo cittadino utile, & honore insieme, ma a chi honor solo rendono, & a chi danno utile, secondo le qualità, o commodità, o bisogno di ciascuno) però, per seruare l'equalità di quelle tali amicizie, conuien che l'inferiore tragga aiuto da quello, ch'è maggiore; a cui poi, per contracambio, renda ossequio, & honore. Perche, in questo modo, ottenendo da un canto l'impotente, & il pouero, il guadagno, che non è altro, che un'aiuto per quello, che ha di bisogno, & dall'altro canto, riceuendo il potente, e il superiore l'honore, ilqual è segno, & dimostranza della buona opinione, che hanno quelli, che honorano uerso l'honorato del benefico animo suo, uerranno con molta satisfattione ad ugualarsi insieme nell'amicitia: Nellaquale, benche diciamo conuenire, che, secondo l'eccesso della dignità di uno, debba l'altro supplire, in altra guisa, alla disuguaglianza sua, non però intendiamo, che ad ugual bilancia, in questo, andar si debba; ma basterà, che l'inferiore faccia tutto quello, che a lui è lecito, per mantenersi, con debita ricompensa, nell'amicitia con il superiore: Che già a Dio non si puo tanto honore, & riueranza, per noi, rendere, che agguagli una minima particella di quel tanto che siamo debitori a una tanta, & così benefica Maestà; pur deuesi sforzar l'huomo, di far dal canto suo, quel che piu puo, per dimostrare la prontezza dell'animo suo uerso la diuotione, & culto diuino: si come parimente i figlioli, in canbio delli tanti benefici riceuuti da i loro padri, renderanno a padri quel maggior honore, che possono; non potendo essi mai far tanto in seruitio de padri, che basti per corrispon-
dere

dere a pieno alli benefici tanti, & così grandi che hanno da loro riceuti. Et di qui è, che il padre puo scacciar da se il figliolo, priuandolo dell'heredità, a guisa di coloro, che possono lasciar di far piu oltre beneficio a quelli, i quali sono loro già obligati per altro; non essendo poi lecito al figliolo di ributtar da se, ne abbandonar il padre, a cui ha obligo infinito. Ma non deue però, ne anchor il padre lasciar il figliolo del tutto in abbandono, ne altri omettere di beneficar di uantaggio, quelli, che hanno già per inanti beneficato; saluo, se non fossero diuenuti huomini così tristi, & scelerati, che piu tosto meritassero castigo, che fauore: Altrimenti, l'amicitia naturale, & la pietà humana ci alstringe, a non lasciar abbandonato, del nostro soccorso, il prossimo, che ne ha di bisogno, & tanto manco i parenti, & i figlioli.

Il fine dell'ottauo libro.



*Argomento del Nono libro dell'Ethica di
Aristotile a Nicomacho.*



Eguendo Aristotile in questo Nono libro il ragionamento dell'amicitia, tratta di diuersi cose, che sono come proprietaria annessa all'amicitia, delle quali molte ancho ne sono state gia accennate nell'Ottauo libro; ma qui, molto piu a pieno, si esaminano, & si risoluono; di che, per facilitare maggiormente i discorsi d'Aristotile, ne faremo tre parti principali. Nella prima si parla del modo di conseruare, & del disfare l'amicitia; & di rendere il cambio delli benefici riceuuti: onde di questa prima parte saranno tre capi: Nel primo si propone il modo, che s'ha da tenere per conseruare l'amicitia: Nel secondo si dichiara la maniera, che si deue usar in restituir i benefici: Nel terzo, & ultimo si tratta, quando, & come conuenga dissoluere l'amicitia: Nella seconda parte principale poi sono dichiarate alcune cose, dalle quali pare, che origine tragga l'ordine, & la norma dell'amicitia, di che saranno quattro capi. Nel primo mostrasi, come, dall'amor proprio, che porta il uirtuoso a se medesimo, è deriuato l'ordine, che s'ha da tenere nell'amicitia: Nel secondo capo si fa palese, come, presso de cattiu, non ha luogo la concordia, ne l'amore: Nel terzo si parla della beniuolenza, primo principio dell'amicitia, & dell'amore: Nel quarto, & ultimo capo si mostra quello, che sia la concordia, la quale medesimamente è necessaria all'amicitia. Dapoi nella Terza, & ultima parte principale si contengono diuersi questioni, ouero auertimenti di cose pur attinenti all'amicitia; & di questo ragionamento si faranno sei capi: Nel primo si mostra, come, con molta giusta ragione, ha da essere maggiore l'amore del benefattore uerso del beneficiato, che quello del beneficiato uerso del benefattore: Nel secondo, che la filautia, che è amore proprio di se stesso, nell'uomo uirtuoso, è cosa bella, & lodata: Nel terzo, che il beato ha bisogno d'amici: Nel quarto si tratta del numero de gli amici, con li quali si possa hauere uera amicitia: Nel quinto si fa chiaro, quanto sieno utili gli amici, cosi nel tempo delle auersita, come in quello delle prosperita: Nel sesto, & ultimo capo si fa palese, qualmente il conuersar, & uiuere insieme un'amico col l'altro, è ueramente l'anima, & il fondamento dell'amicitia, come cosa piu importante di tutte l'altre.



DELLA PARAFRASI DI
M. ANTONIO SCAINO
NELL'ETHICA DI ARISTOTILE
A NICOMACHO LIB. IX.



Del modo, che si ha da tenere per conseruare l'amicitia.

CAPITOLO I.



NEL precedente libro, si è dichiarato quello, che sia amicitia, & quante sorti d'amicitia si trouano, quale sia la uera, & stabile, & quale impropria, & facile da disciorre, da qual fonte nasca ciascuna di loro, in che consista la perfectione dell'amicitia, & come tra pari, con uguali effetti, si conserua, & fra disuguali, cō ordine, & proportionione accommodata al merito d'ogn'uno. Hora, per dare il debito compimento a questa materia, ci resta da considerare, parte alcuni belli, & utili ricordi, & parte la resolutione di certe difficulta, che qui occorrono: Et prima esplicaremo piu a pieno, di quello che habbiamo fatto per inanzi, il modo di conseruare l'amicitia: Non già quella de uirtuosi; la quale, essendo fondata con giudicio, & senza inganno delli costumi dell'amico, ha, in se, una parità equalissima, & una corrispondenza d'amore indissolubile; ma quella di coloro, i quali hanno appoggiata l'amicitia a particolar interesse di piacere, o di utile, & massimamente, quando sia disuguaglianza di stato fra gli amici. Dunque, per dare una regola generale, è da sapere; come si conseruano queste tali amicitie, con l'uso di rendita equiualeute a benefici riceuuti; in quel modo, che, nella compagnia ciuile, nella mutua permutatione, un'artigiano è obligato a rendere tanto dell'opere sue, quanto conuiene, per supplimento di quell'utile, che da altri habbia riceuuto: In che le citta hanno una piana, & certa misura, cio è il danaro, con cui pareggiano tutte le uendite, & compre, & cambi, che si fanno; la onde, nell'amatoria, il contracambio non è così ben ridotto a certo, & determinato ordine: Perche qui uno, amando fuor di modo un'altro, si dorra, di non hauere una debita corrispondenza in amore; ne considerara, che, per auentura,

M ij agli

egli non ha parti, in se, degne di tale beuiuolenza. Vu'altro, uedendosi amato grandemente da qualcuno, uerra subito alle querele, quando non riceua, dall'amico, quell'utile, o piacere, che da lui aspettaua. Per il che in rimedio di cio, primamente ciascuo ponderara, con giusta bilancia, i meriti suoi, & da poi cercara d'adempire uerso l'amico tutta quella sorte di benefici, ch'aspetta di riceuer da lui, chiunque s'indusse a far seco amicitia. Ma l'importanza (per dir il uero) & la difficulta qui consiste, in uedere, quanto inporti il ualore del beneficio gia fatto, & se la stima ne debba esser rimessa al giudicio del benefattore, o pur di chi l'ha riceuuto: Perche sono alcuni, i quali, inanzi tratto, soglion uoler riscuoter il pagamento di cio, che uogliam fare per seruitio d'altri; costume assai proprio de Sofisti; i quali, spesse uolte, non attendono poi quello, che promettono, ouero perfettamente non l'essequiscono; onde uengono facilmente in discor dia con gli amici loro. Protagora, all'incontro, essendo uero Filosofo, si rimetteua all'arbitrio de' suoi scolari, accettando quello, che loro fosse parso di donargli, in ricompensa di quello, che da lui hauessero imparato; Et in questo faceua bene; poi che i meriti della filosofia sono tali, che non è cosa alcuna tanto pregiata, che a lei s'agguagli. Onde si deue il Filosofo contentare di quell'honore, & commodo, che fatto gli sia, secondo il potere di ciascuno. Quelli poi, li quali usano di fare, uno all'altro, certa sorte di benefici tanto limitati, che ageuolmente si puo conoscere, quanto inporti il loro ualore, deueno, d'accordo insieme, farne la stima, per stabilire quale, & quanto debba essere il cambio, che si ha da rendere; Et doue questa certezza non ha cosi luogo, giusta, & ragioneuol cosa sia, che, chi ha riceuuto alcun beneficio, ne stimi egli il ualore, & ne renda il cambio proportionato; Perche gia non conuiene lasciarne il giudicio all'arbitrio del benefattore, per essere cosa troppo propria di ciascuno, lo apprezzar fuor di modo le sue cose; ma piu tosto li douera rimettere al giudicio della persona gia beneficata; essendo molto ragioneuole, che, chi s'induce a far beneficio all'amico, con speranza di douerne poi, a tempo debito, esigere il cambio, si rimetta al giudicio del medesimo, circa la qualita, & quantita della ricompensa, che ne debba hauere. Questo istesso è osseruato in alcune citta, doue, per legge, è ordinato, che, nelle differenze de contratti uolontarij, de quali non appare proua alcuna, ne per uia di testimoni, ne per scrittura, si debba stare al detto, & giuramento di colui, a cui, l'altro, habbia confidata la somma della cosa; Ma pero deue, chiunque ha riceuuto piacere da altri, stimare il ualor del beneficio, considerandolo, secondo il giusto ualore, & la conditione di quel tempo, nel quale ne hebbe bisogno, & ne fu accommo-

dato, & non altramente,

*Dell'ordine, che si ha da seruare in rendere i benefici riceuuti,
hauendosi riguardo alla uarieta de fatti, & delle per-
sone, & de tempi, & de luoghi. Cap. II.*



E ANCHO da considerare piu distintamente, di quello che si è fatto nel libro di sopra, comes'habbia a portar l'amico in rendere i benefici riceuuti, hauendo rispetto a tempi, & a luoghi, & alla uarieta delle cose, & alla diuersita delle persone, con le quali s'ha in qualche modo amicitia. Perche, se ben ognuno è piu obligato a suo padre, che a qualunque altro, non è pero tenuto nell'infirmita di obedire piu al padre, che al medico; si come ancho nell'electione, che s'habbia a far di un capitano d'essercito, non è il douere, ne seruitio della Patria, che uenga anteposto il parere, o amico poco pratico nel mestier dell'armi, a quelli, i quali sono periti, & molto ben essercitati nella militia. Appresso, non è dubbio alcuno, che siamo piu tenuti di far seruitio all'amico, che al uirtuoso, & di restituire il cambio, a chi ci ha primieramente beneficiati, piu che di beneficiar l'amico, quando non possiamo insieme sodisfare all'uno, & all'altro: Et in somma, grande uarieta, & molte differenze accadono nell'attioni humane, cosi per la grandezza, & picciolezza delle cose, come per la necessita, & l'ho nesto; di modo che, non è possibile assermar di loro una regola generale; & massimamente circa le cose & le persone, che sono di grado insieme molto differenti: Questo possiamo ben dire, che niuno è di tanta preminenza sopra gli altri, che, a tutti, in ogni cosa, debba esser sempre preferito. Diciamo anchora, che, se possibil è, debbiamo sempre rendere la pariglia del beneficio a quelli, che ci hanno fatto primamente piacere; si come ancho è il douere, che si restituisca l'imprestito di danari, o altro, a chi, cene ha accomodato, piu presto, che accomodarne noi il nostro amico: Ma, con tutto cio, queste regole sono fallaci: Perche, chiunque sarà stato liberato di prigione da un'altro, senza dubbio è tenuto, quando occasione lo ricerchi, di fare altro tanto per il suo liberatore; ma se insieme col liberatore si trouasse hauer il padre prigione, & non potesse riscuotere a liberta, se non un di loro, in questo caso, douera il figliolo liberare il padre, & lasciar in disparte l'altro benefattore, per esser il figliolo tanto obligato al padre, che hauerebbe a costituir se stesso alla prigione, per liberar ne colui, dalquale ha ottenuto di esser al mondo. Parimente, un'huomo buono, riceuendo beneficio da un cattiuo, non è tenuto a render il contrambio a questo tale; auèga che fra i buoni, ei cattiuu sia una tale disuguaglianza,

M iij che,

che, se un'huomo da bene fa piacer ad un tristo, non puo essere sicuro di hauerne a riceuere il contraccambio, si come il tristo si puo promettere, & assicurare del buono. Per il che bisogna hauer riguardo alle conditioni delle cose, & inclinare da quel cato, doue piu stringe la necessita, & l'honesto; & uolgere il pensiero uerso la qualita de benefici riceuti, & delle persone, con le quali habbiamo a trattare, & ponesi inanzi la comparatione, discorrendo sopra la uirtu de gli huomini, & sopra la prattica, che habbiamo con ciascuno; che, in questo modo, facilmente uerremo ad afferar quello, che ei conuenga di fare co il padre, coi parenti, con gli amici, con i uicini, con li benefattori, & con altri: Che pur è chiaro (per dar esempio di alcune cose) che alle nozze s'hanno a ritrouar insieme i parenti, trattandosi quiui d'un'attione pertinente a tutto il genere del sangue. Parimente a genitori nostri siamo tenuti, piu che a nun'altro, di procurare ogni aiuto, accio non restino priui del uitto, essendo assai piu bella, & piu honorata cosa proueder loro del uiuere, che noi medesimi; Et debbiamo anchora sommamete honorare il padre co il proprio honore, & la madre con la debita riuerenza; che non è gia il medesimo honore quello, che siamo obligati di portare all'uno, & all'altra; si come anchora non conuiene hauer il medesimo rispetto ad un Filosofo, & all'Imperador di uno essercito; & a uecchi, con cedere loro il luogo, & con inclinarseglì, & leuar la berretta, fo disfaremo in quello, che debbiamo. Tra fratelli poi, & gli amici sodaliti, deue essere una grande liberta nel conuersare, & ogni cosa fra loro in commune; Et cosi di mano in mano, con gli altri parenti, & uicini, & con li Cittadini s'ha da procedere, in quel modo, che ci obbliga la strettezza della nostra congiuntione, hauendo insieme riguardo alla qualita delle cose, che habbiamo a fare per ciascuno.

Quando, & come conuenga dissoluere l'amicitia.

CAPITOLO III.



CIRCA poi il disciorre l'amicitia, quando uno de gli amici non osserua quella maniera di procedere, sotto la qual fu contratta l'amicitia, è d'auertire, che nò è incoueniente, che l'amicitie fondate in utile, o in piacere, si disfaccino, leuato l'utile, o'l piacere; Ma quando uno tiene amicitia con un'altro, sotto pretesto di amare li costumi suoi, essendo in effetto amico dell'utile, o del piacere, qui le querele, & le liti sono pronte, & li dispareri uanno giustamente in uolta. Onde, chiunque si fara persuaso, di douer essere amato per li costumi suoi, i quali non sieno punto amabili, douera

douera incolpare se medesimo, non essendo egli amato in quel modo, che uorrebbe; Ma colui, il quale simulatamente procede, & inganna l'amico, con mostrarsi huomo da bene, essendo in tutto al contrario, è degno di gran biasimo, & di maggior castigo, che non meriterebbe un falsario di monete; si come ancho è maggior aggrauio il falsificare, & adulterare i costumi, ne quali è fondata l'amicitia, che i danari. Auenendo, che alcuno faccia amicitia con persona, la quale islimi buona, & uirtuosa, & la scoperta di mali costumi, egli non è tenuto a continuare con questa tale, piu oltre l'amicitia gia contratta, con proposito di hauere per amico huomo, che fosse di buona uita. Se l'amico, che sia declinato nella mala strada, si puo ridurre nella buona, con ogni opera si deue restituire a sanita, con correggerlo delli suoi mali costumi; in che l'huomo uien a fare maggior beneficio all'amico, che non faria, conseruandogli la robba, che fosse posta in grande pericolo; si come ancho sono piu importanti i beni dell'animo, che quelli di fortuna. Se duo da piccioli saranno stati amici insieme, & in progresso di tempo, uno di loro, come dotato di eccellenti uirtu, salga a grado di molta dignita, & l'altro resti a dietro sol inuolto tra pensieri, & piaceri giouanili, fra questi tali non potra esser piu la solita amicitia, per essere i loro gia maeata la simiglianza de' costumi, & l'uso de' cōformi piaceri, & il uiuer in cōpagnia; cose, le quali danno l'essere, & l'anima all'amicitia; Ma non lasciara pero, chiunque fara salito a maggior grado, di far molto maggior stima d'uno a se gia amico, che d'altri stranieri suoi pari, concedendo qualche cosa alla memoria dell'antica amicitia; pur che quello tale non meriti di essere in tutto abhorrito, come infame & scelerato.

Come dall'amore, che il uirtuoso porta a se medesimo, è deriuato l'ordine, & la norma dell'amicitia. Cap. IIII



A, per dar maggior lume a questa dottrina dell'amicitia, auertiremo, qualmente i termini, ne quali consiste l'amicitia, & le leggi, & gli uffici, che si ricercano fra gli amici, sono deriuati dall'amor proprio, che porta l'huomo a se medesimo. Perche chiaro è, che ordinariamente si tengon per amici coloro, i quali uogliono fare, & fanno per l'amico tutto quello, che credono essere in suo beneficio, & di piu gli desiderano una uita lunga, si come ancho reputano, per proprie, l'offese fatte all'amico; le quali cose si possono offeruare nell'amore, che portano le madri uerso i lor figlioli. Al cuni anchora stimano per amici coloro, i quali fanno uita insieme, & hanno un'istesso uolere, & delle medesime cose si dogliono, & si rallegrano, come pur usano di fare le madri nell'amare i loro figlioli. Hora, queste

M iij propria

proprietà de gli amici si possòno auertire nell'amore, che porta l'huomo a se medesimo; di che pero bisogna pigliar regola dall'huomo uirtuoso; ilquale, in questo, si come ancho nel resto, è la norma de gli altri, per hauere in se la uirtù, che è regola, & legge sopra tutte l'altre leggi. Il uirtuoso adunque, prima è tutto d'accordo con se stesso, & con tutte le parti dell'anima, senza hauerne una discordante dall'altre, si come ancho è pronto a desiderare, & procurar quello, che giudica buono per se stesso: Et ritrouandosi nell'huomo diuerse parti dell'anima, fra lequali l'intelletto è la migliore, & la più nobil parte, per cui l'huomo diuen prudente, & dotto, & ueramente huomo; il uirtuoso, con tutto che procuri il ben uniuersale di tutto l'esser suo, così dell'anima, come del corpo; nondi meno è principalmente intento, & uolto a quel bene, che è peculiare, & proprio dell'anima ragioneuole; laqual ei desidera, che principalmate uiua, & si conserui; uenendo in questo modo a desiderare il bene di se stesso, come huomo, ch'usi bene il bel dono dell'intelletto: Perche di tramutarsi in altra forma, o di cauallo, o d'altro animale, come poco meno accade a quelli, i quali lasciano la uita ragioneuole, & seguono la bestiale, per douer hauer poi aggiunti tutti gli altri beni, niuno è, che se lo habbia ad augurare, per priuarli, in quello modo, della propria natura, nellaquale ciascuno sempre appetisce di conseruarsi: Onde Iddio, ilquale, si come è autore di tutte le cose, è ancho regola del uero essere di ciascuna natura, restando sempre con una medesima semplicissima entità, gode si un sempiterno, uero, & sommo bene. Dunque il uirtuoso, si come principalmente huomo, per rispetto dell'intelletto, così attendendo a questa parte principale dell'esser suo, mediante il buon'uso della ragione, desidera di uiuere a se stesso, molto compiacendosi di quelle opere, lequali escono dal fonte di questa uera uita: Onde dolcissime sono le memorie de gli egregi fatti, & suauissime le speranze delle cose buone, & giocondissime le belle speculationi, che stanno dentro all'intelletto ben instrutto delle scienze. Ma finalmente (per dichiarare un'altro part colare molto importante, & proprio della uera amicitia) il uirtuoso è tanto d'accordo con se stesso, che tutto quanto, o si duole, o si rallegra, & non è parte alcuna di lui, laqual si goda di qualche diletto, che questo non sia ancho commune a tutte l'altre parti di se stesso; & questo, perche in lui la ragione predomina; onde non fa attione alcuna, dellaquale s'habbia a pentire. Noi non disputaremo al presente, se l'huomo possa hauere amicitia con se stesso, laquale, douendo essere, faria, quando il uirtuoso, col freno dell'electione, hauesse raccolte insieme sotto d'una concordia commune la ragione, & l'appetito sensuale, che sono parti, per natura loro, insieme differenti, ilche non ha luogo
nelle

nelle bestie, per essere di natura irragionevole; ma direm bene; che, dal modo, nel quale il uirtuoso ama se medesimo, sono derivati i termini, & gli ordini delle mutue amicitie de gli huomini; & che quelli sono amici insieme, i quali s'amano con quelle dispositioni, con le quali, l'huomo uirtuoso, è inclinato ad amar se medesimo: onde ancho dimandiamo il uero amico un'altro noi stesso. Appresso diciamo, che l'eccesso, che suol auenire nell'amicitie, quando un'amico auanza l'altro in ualore, o in potere, s'ha da considerare dall'eccesso, che ha loco nell'huomo, per la parte dell'anima ragionevole, laqual è superiore di qualità a tutte l'altre parti della nostra natura. Tale adunque è la concordia, & l'amicitia, che il uirtuoso ha con esso seco, & con tutte le parti di se stesso.

Come ne gli huomini cattini non regna uera concordia, ne amore.

CAPITOLO V.



A uolendo il parlar nostro a coloro, i quali declinano dall'essentia, & proprietà dell'huomo da bene, diciamo, come, in questi tali, non è concordia, ne proprio, ouero amore di se stesso: Perche quelli, i quali non sono estremamente cattiu, si come sono la maggior parte de gli huomini, par bene; che uiuano una uita pacifica, per la persuasione, che hanno di loro medesimi, di esser buoni; ma in effetto poi preuale nell'intrinsico loro la discordia; dandosi, si come fanno, più preda a gli appetiti sensuali, & lasciando abbandonata la ragione; come si uede ne gli incontinenti, i quali, da un canto uorriano seguir quello, che la ragione gli detta, & dall'altro canto, tratti dall'appetito carnale, seguono il piacere, che torna loro in danno, & uergogna; Et come sono alcuni altri, i quali per uiltà, & dappocaggine, lasciano di fare imprese honoratissime, alle quali fariano molto atti, con trarne molto utile, & honore; Onde, abbandonando così degne attioni, per goderli una certa uergognosa quiete cōtraria alli stimoli, & precetti della buona ragione, nō possono tan poco questi tali hauere in se la pace, & la uera concordia. Ma pessima poi è la conditione de scelerati; i quali, per li tanti loro enormi misfatti, si riducono in tal stato, che in loro non mai pace, ma regna continua guerra; hauendo in odio lor stessi, & la propria uita, cō darli talhora uolontariamente la morte. Questi alle uolte, per dar qualche refrigerio, & tregua all'animo angustiato, si riducono in compagnia d'altri, per passare, con qualche
tratte-

trattenimento il dispiacere, che loro rimbomba dentro della memoria de gli enormi misfatti, & per fuggire i pensieri, & la temenza delle grauoſe pene, che giuſtamente loro ſopraſtanno. Ne è marauiglia, che il ſclerato, nò hauendo in ſe parte alcuna amabile, non porti manco amore a ſe ſteſſo, ne habbia mai pace dentro dell'animo ſuo. Quindi n'auiene, ch'ei non ha mai inſieme d'accordo le parti di ſe ſteſſo, ne quando ſi rallegra, ne quando ſi duole; ma ſempre ſi troua nel mezzo d'una continua ſeditione, & battàglia, per hauore in tutto diſcordante la retta ragione, dall'appetito ſenſuale. Pero moſſo dalla ſua maluagità, alle uolte, & per lo piu ſ'attriſta, quando non ha potuto, & quando potendo, non ha dato compimento alli ſuoi mali pensieri: Talhor anchora ſi gode di un tale ſucceſſo, tocco da qualche ſtimolo di ragione, che, in lui, quaſi in un momento, ſ'abbatte a riſplender fuori dell'oſcure tenebre, nequali giace ſepolta. Et non è però, che in un tal pensiero molto ſi fermi, che in un momento, come quello, ilquale non uorria in conto alcuno hauer ſentito piacere del mal non operato, da un'altro contrario pensier uien ſopraggiunto, che lo ſtimola, & moleſta in ſi fatta maniera, che mena uita piena di continuo rimorſo, & pentimento; coſi l'attioni ſue ſono inſtabili per eſſere ſoggette all'appetito irragioneuole, & contrarie in tutto a gli ordini della buona ragione. Onde, ſe il triſto, & ſclerato huomo non puo hauer amore, o pace con ſe ſteſſo, come potrà già mai tenere amicitia uera con altri? & come non diremo noi, che la uita di un tale non ſia inſeliciffima, & piena d'ogni miſeria? Il perche, deue l'huomo fare ogni opera, per acquiſtar la uirtù, nellaqual ſ'annida ogni bene, & per laquale uiue l'huomo fra ſe ſteſſo, con ſomma pace, & amore, & puo appreſſo cogliere il dolciſſimo frutto della uera amicitia con altri.

Come la beniuolenza è differente dall'amore, & dall'amicitia.

C A P.

V I.



A beniuolenza poi, 'o affectione, che uogliamo dire (per paſſare a queſt'altro capo, ch'è ueramente principio, & fondamento dell'amicitia) non è liſteſſo, che amicitia; perche la beniuolenza puo ſtare naſcoſta, & ſtenderſi anchora uerſo di perſone da noi per pratica non conoſciute, ilche non puo eſſere dell'amicitia. Non è anchora la beniuolenza quello, che è amore: Perche amore ſi conſerua lungo tempo, & è ſempre accompagnato da qualche appetito, & non naſce ne gli huomini, ſe non per lunga cōuerſatione; ma la beniuolenza naſce, & muore in un momento, & è ſen-

za ardore di appetito; Et di qui è, che, occorrendoci di ueder due persone in un steccato, che giostrino insieme, se ben, ne di una, ne dell'altra habbiamo cognitione, nondimeno, per certa inclinatione, che si genera in noi quasi in un momento, s'affettionamo in un tratto, piu a uno di loro, che all'altro; ilche è beniuolenza, & nō amore. Possiamo adunque dire, che; si come, per essere innamorato di qualche persona, conuien prima, che l'huomo si compiacca della uista della cosa amata, & che poi appresso la desideri in assenza; cosi, principio dell'amicitia sarà la beniuolenza, & l'affettione, che si porta ad alcuno; laqual non è, ne si puo chiamare amicitia uera, ma si ben ociosa; poi che non è da dire, che uno affettionato a un'altro, s'affaticasse, & pigliasse briga per lui, com'è mestiero di fare nella uera amicitia: Ma, quando la beniuolenza poi continua, & insieme accompagnata uiene dalla conuersatione di lungo tempo, diuenta finalmente una uera amicitia; non già quella, che sia fondata in utile, o in piacere; che queste tali amicitie non hanno la loro origine da propria beniuolenza, che uno porti all'altro, ma da particolari interessi di commodo, o piacere, che uno riceue dall'altro. Perche, s'alcuno per lo beneficio riceuuto, rende per cambio beniuolenza, questo sarà egli per obbligo, & non sarà per propria, & uera affettione; si come, essendo noi beniuoli ad alcuno, perche sia atto da poterci giouare, in tal caso, s'ha a dire, che noi non portiamo ueramente affettione a lui, ma a noi medesimi, amandolo per nostro particolar interesse. Nasce poi la beniuolenza in noi da opinione, che habbiamo di uirtù, o di bontà, o bellezza, che sia in alcuno, laquale a noi piaccia; il che è cagione di renderci d'improviso, piu affettionati a un'huomo, che all'altro di duo, quali uediamo combattere in un steccato, senza hauergli prima conosciuti.

Quello che sia la concordia nell'amicitia. Cap. VII.



A concordia poi appartiene all'amicitia, non la concordia d'opinione, che haueſſero alcuni d'una istessa cosa; perche quella si puo ancho trouar in quelli, che non si conoscono, & puo essere nelle scienze, circa cose non pertinenti al uiuer nostro, si come alcuni conuengon insieme nell'opinione della generatione del mondo; ma quella concordia, che è fra gli amici, che sono d'accordo insieme in quelle cose, che conferiscono al uiuer humano; si come nell'amicitia ciuile la concordia è, quando tutti i cittadini uogliono una cosa medesima, o sia pace, o guerra, o altro, che appartenga al ben commune; altramente, essendo discordi, diciamo, che fra di loro sia discussione. Questa concordia si troua perfettamente ne buoni;

buoni; iquali hanno sempre un'istesso uolere indirizzato uerso del giusto, & uero bene; Et se tutti i cittadini, o la maggior parte almeno, fossero di un tal'animo, non è dubbio alcuno, che le città si cōseruariano in somma pace, & in una perfetta giustitia. All'incontro, da gli huomini cattiuu succede la discordia; poi che non si contentando di quello, che a lor tocca, usurpano quello d'altri, & sono causa di liti, & di disordini, per liquali le città facilmente poi uanno in rouina: Et questo basti, per dichiarazione de' termini principali, che conuengono all'amicitia.

Che l'amore del benefattore ragioneuolmente deue esser maggiore uerso del beneficato, che quello del beneficato uerso del benefattore.

CAPITOLO, VIII.



ORA molti belli auertimenti pieni di difficoltà s'hanno da considerare, per compimento del presente trattato dell'amicitia: Il primo de quali è, che'l benefattore porta maggior amore alla persona, a cui fa beneficio, che non quella al benefattore; con tutto che pare, che douesse essere il contrario; auenga che, chi da altri riceue utile, o piacere, non potendo co i fatti render la pariglia, dourebbe almeno dimostrarfi grato, con un'animo colmo di beniuolenza, uerso'l suo benefattore. Alcuni ascriuono la cagion di questo alla cupidigia de gli huomini, i quali s'inducono a' far beneficio, per hauerne poi a riscuoter l'equivalente: Onde dicono questi tali, che li benefattori amano li suoi obligati; a quella guisa, che li creditori sogliono amare i loro debitori, procurando, che sieno salui, insieme con le facultà, per poter esser sodisfatti delli crediti, che hanno con essi; si come, all'incontro, i debitori odiano li loro creditori, per contraria ragione. Ma, per dire il uero, questa ragione ha luogo solo in quelli, i quali sono ingrati delli benefici riceuuti, & che piu si curano di riceuere, che di far piacere: Perciò, considerando noi il fatto per la uia nobile, & ueramente ciuile, diciamo, che chi fa seruitio ad alcuno, non mercantilmente, cioè, perche aspettar ne uoglia ricompensa; ma solo, perche giudica la persona degna di tal beneficio, ama l'amico, in cui conferisce commodò, o altro, piu di quello, che'l receuitore del beneficio ami lui; Et ciò per l'inclinatione, che naturalmente deue hauere il benefattore uerso la persona obligata: Che, si come gli artigiani sono molto piu amatori delle loro opere, di quello, che fariano l'opere uerso di loro, quando così, auenisse, che fossero animate, & potessero dimostrare il proprio affetto uerso delli lor fattori (che

(che pur è chiaro, quanto amino teneramente i poeti le lor poesie, amandole non meno, che i proprij figli, per esser parti usciti dall'ingegno loro) così adunque, il benefattore amará piu il beneficato, di quello che sia riamato da lui, amandolo, come fattura, nell'aquale risplende l'atto della sua liberalità, & cortesia; il che ancho è fondato in una vera ragione: Poi che lo essere, & lo uiuere attualmente, è grato, & desiderato, & amato da ciascuno; Onde il benefattore douerà piu amare il beneficato, che questo il suo benefattore; uenendo in questo modo ad amare l'opere sue, dalle quali sole dipende la vera uita. A che si aggiunge, che'l far beneficio è cosa bella, & honesta, si come il riceuerlo è di utile, & di comodo; però, si come il bello, & l'honesto auanza di gran lunga l'utile, & il comodo, così ancho l'amore del benefattore, essendo fondato in obietto di cosa bella, auanzerà l'amore del beneficato, che ha per suo fondamento l'utile. Et si puo, in questo modo, chiarire, che'l bello sia superiore all'utile; perche, ogni cosa è piu cara, & piu diletteuole, essendo presente, & tuttauia in atto, che se è già passata, ouero è posta in speranza di douer auenire; &, per conseguente, piu care, & piu amabili conuiene, che sieno quelle cose, le quali, piu dell'altre, si conseruano in essere, o per uia dell'atto istesso esercitato, o per mezzo della ricordanza; che ben anchora si sa, quanto dolce sia la memoria delle cose passate; piu dolce, & piu grata sempre, senza dubbio, per cagion del bello, che per rispetto dell'utile; si come, all'incontro, la speranza del futuro piu preuale, per causa dell'utile, che per conto del bello; & questo, per rispetto delle nostre necessità, che ci stimolano a procurar prima le cose di giouamento, che quelle, che ci sono di ornamento. Però, hauendo il benefattore bellissima causa, che lo induce ad amar l'opera sua, conseruandosi etiam diu, piu a lungo, la memoria de' bei fatti, che quella dell'utile, laqual tosto uien a fine, farà molto ragionevole, ch'egli anchora ami maggiormente la persona beneficata da lui, che questa il benefattore. Appresso, nelle cose buone, l'attione è migliore, & piu nobile della passione; però il far beneficio farà cosa piu pregiata, che'l riceuerlo; onde, l'amore del benefattore, douerà ancho essere maggiore per questo rispetto. Finalmente non è dubbio, che le cose acquistate con fatica, & piu si amano, & piu si tengono care di quelle, che senza fatica si possedono: Onde sono piu amatori della robba, quelli, che l'hanno acquistata con molti stenti, che coloro, i quali la riceuono di mano dell'altrui fatiche: Et per questo, le madri amano piu teneramente i loro figliuoli, di quello, che fanno i padri, così per la gran fatica, che sopportano in procreargli, & alleuargli, come anchora, per esser piu certe de' padri, che quelli sono proprij loro parti, & figli. Dunque, essendo il far beneficio cosa di spesa, & di fatica, laquale già non si troua in accettargli, molta ragione

ne è, che il benefattore ami più il beneficato, che questo il benefattore; Et di questa difficoltà dell'amore de benefattori, uerso li suoi obligati, tanto sia detto per hora.

Che l'amor proprio di se stesso nel uirtuoso è cosa bella, utile, & lodata.

C A P. IX.



EGVITA un'altra bella questione, se l'amor proprio detto da Greci, *filautia*, per cui l'huomo, in amar se, auanza ogni altr'amore, che porti ad altri, sia buono, o cattiuo, come pare che communemente si tenga, sendo in uso de gli huomini, di chiamare amatori di lor stessi (& questo in segno di uituperio) coloro, i quali fanno ogni cosa per il proprio interesse, senza hauer alcun riguardo ad altri; &, all'incontro, inalzano con laude fin al cielo, quelli, che, per hauer per lor fine le cose belle, pare, che non curino le proprie cose loro, per giouare ad altri, & massimamente alla patria, & a gl'amici. Questo parlare de uolgari, benché non sia da disprezzare, nondimeno, se bene si considera, non s'accorda poi con le cose, le quali i medesimi presuppongono douersi trouar nell'amicitia; cioè, che chi è grandemente amico, è tenuto di amare grandemente; & che grande amico s'intende colui, il quale, per la persona da lui sommamente amata, sol per causa di tal amore, uol fare, & opera in effetto ogni gran cosa, benché pensasse, che quello che faccia, non si hauesse a saper da alcuno. Perche, se queste conditioni, & proprietà, che si ricercano nell'amicitia, concorrono anchora nell'amore di se medesimo; anzi, dall'amor proprio di se stesso, sono deriuati nell'amicitia, come si è già mostro per inanti; & uerificandosi appresso, sopra tutti gl'altri, nell'amator di se stesso, li prouerbi, & famosi detti, che si attribuiscono all'amicitia; cioè che è la istessa anima; ogni cosa commune; una equalità; & che è piu prosima la coscia del ginocchio, non pare, che conuenga infamar tanto l'amor di se stesso, che sia sempre cattiuo, & biasimeuole, si come pare, che il uolgo la intenda, si che non possa ancho, in alcuni, esser cosa buona, & laudabile. Onde essendo (secondo il nostro parere) l'una, & l'altra di queste opinioni, in certo modo, uera, per scoprir tanto meglio la uerità, fa mestiero distinguere l'amor proprio, insieme con la diuersità de soggetti, ne quali si puo trouare. Per tanto, diciamo, che, fra gl'huomini, alcuni sono, i quali, lasciando in disparte i precetti della retta ragione, si danno in tutto a seruire, & compiacere l'appetito irragioneuole, in guisa tale, che, per accumular robba, & crescere in potenza, agio, & commodità maggiore, & per satiar
meglio

meglio le lor uoglie sfrenate (come che quiui consista il sommo bene) di far torto ad altri, & da niuna cosa illecita si astengono: Onde, come ingiusti, & seditiosi. & della commune quiete s'turbatori, sono grandemente odiati, & abhorriti. In questi adunque l'amor proprio (se il couertire in prò proprio nel modo, che fanno costoro, le ricchezze, & l'altre cose, che hanno a seruire per instrumēto dell'operationi uirtuose, è portar amor a se stesso, che forse non è ueramēte amore, per non esser ragioneuole) sarà, senza dubbio, cosa brutta, & degna di biasimo, si come è tenuta dal uolgo; il quale, attendēdo ordinariamēte alla moltitudine, come quella che piu si conosce, che le cose rare, ha riputato l'amor proprio per cosa uniuersalmente cattua, per essere i piu de glihuomini (benche alcuni ne sieno peggiori, & altri m'anco tristi) intēti, & dati ad amar lor medesimi, per cōpiacerli, in uoler abondar, per lor stessi di robba, & d'altri beni di fortuna, piu che possono, senza hauere il debito riguardo all'interesse de gli altri. Ma, poi che si trouano anchor di quelli, i quali hanno per fine loro principale la uirtù, sommamente cōpiacendosi di uiuere con tēperanza, & con ogni giustitia, & non sol astenēdosi dall'usurpar l'altrui, ma liberalissimamente anchora dispensando, & spendēdo le proprie facultà in seruitio d'altri, cōuiene confessare; che, si come questi tali dotati di tanta bontà, & ualore, sono uniuersalmente lodati, & tenuti in gran pregio, così, in loro, l'amor proprio debba essere non già biasmato, ma anzi molto celebrato: Ma non sarà però, questo amor proprio, di quella sorte, che stimano i uolgari, presupponēdo, ch'egli non sia altro, che procurare, senza alcun rispetto d'altri, le ricchezze, & gl'altri beni di fortuna, ma consisterà in uendicarsi i sommi, & ueri beni, ne quali è posta la felicità, & sono l'operationi fatte secondo la retta ragione; a cui, l'huomo, seruendo in tutto, & cōpiacendo, uiene ad adempire uerso di se il maggior amore, che si possa portare ad amico alcuno. Perche non è da dubitare, che, si come la città (benche composta di uarie parti) ha però principalmente deputato l'esser suo in una parte primaria, laqual signoreggia sopra tutte l'altre, parimente l'huomo composto di corpo, & di anima. & di uarie potenze differenti fra loro di essa anima, non habbia una qualche parte, da cui principalmente dipenda l'esser suo; Et questa diciamo essere la mente, o intelletto, o ragione, che si uoglia dimandare, sotto'l cui imperio, l'altre parti tutte, lequali concorrono alla compositione dell'huomo (a seruire al buon'ordine di natura) hanno a star soggette: non eccettuando l'appetito irragioneuole, ilquale, piu che alcun'altra parte, suole inclinare alla ribellione contra di essa ragione; & che così sia, si scopre facilmente da due congetture. L'una è, che continente, & incontinente è detto l'huomo, non per altro, che per dinotare, se la mente ottiene, o no, la uittoria contra l'appetito carnale. In che si mostra,

si mostra, che l'esser dell'huomo consiste in questa parte principale, che è l'intelletto. L'altra congettura, per laquale si scopre il medesimo, è, che l'azione proprie dell'huomo, principalmente s'intendono esser quelle, che sono da lui operate, & fatte di spontanea sua inclinatione, secondo l'ordine della parte dell'anima ragionevole. Per il che, essendo l'amor proprio di questi tali, tanto differente, & dissimile dall'amor proprio di coloro, che sono ripresi, quanto è differente, la uita fatta secondo la ragione, dalla soggetta alle sfrenate passioni del senso, & quanto è dissimile il desiderio di cose belle, & honeste (proprio & stabile obietto del uirtuoso) dall'appetito di quelle cose, che ci possono parer utili, quali sono gl'incerti beni di fortuna, a i quali principalmente i piu de gl'huomini sogliono essere intenti, ne uiene in conseguenza, che l'amor proprio de gl'amatori biasimati dal uolgo, sia nõ uero, ma falso amore; come quello, ilquale ua alla destructione della parte principale dell'esser nostro, & però cattiuo, & brutto, & che si deue fuggire, come anchora gl'interessati d'un tal amore sono generalmente odiati, & abhorriti, come huomini non solamente no ciui a lor medesimi, ma insieme a tutti gl'altri, & autori di molte controuersie, & discordie ciuili: Et che, all'incontro, l'amor proprio de uirtuosi sia uero amore, & buono, & honesto, per essere circa quelle cose, lequali non possono essere se non ottime, & molto belle, sendo proposte dall'intelletto, parte di noi principalissima; alla cui obediẽza, l'huomo, che è giusto, & buono, uolentieri si sottomette; essendo officio di questa nostra primaria, & diuina parte, di eleggere sempre (quanto a se) le cose ottime; se ben poi ne cattiuu, ribelli alla buona ragione, ne auiene il contrario, per causa della discordanza dell'appetito sensitiuo, alquale, in tutto, s'accostano: Onde, questi ueri amatori, non hanno mai a tirarsi in dietro dall'amarli, nel detto modo, per dubbio, di esser tenuti amatori troppo sfrenati di lor medesimi; che anzi, quanto piu si faranno inanzi in un tal amore, sempre piu lodati diuertanno, hauendo, in questo modo, a fare opere uia piu sempre belle, & honeste, & utili, cosi a loro medesimi, come a gl'altri; nõ essendo da temere, che, per una tanto honorata maniera di uiuere, habbiano a uenire in contentione, & discordia con altri: Anzi desiderar si douerebbe, che, di un tal contrasto uirtuoso, diuenissero i cittadini emuli fra loro, che, questa sola, ben farebbe la strada, di rendere colmo di tutti i sommi beni, ogn'uno, tanto nel publico, quanto nel stato priuato; mercede della uirtù, la cui prerogatiua è, di essere sempre cagione di cosa buona, & bella. Questi ueri amatori sono ancho tali, che (si come fu presupposto già da principio di questa disputa) le cose proprie, in un certo modo, disprezzando, attendono all'utile, & beneficio d'altri; ma non perciò loro si toglie, che di lor medesimi non sieno piu amatori, che di qualunque altro.

altro. Per che se ad altro (massimamente a gl'amici) cedon le ricchezze, li magistrati, o altri honori, & beni sotto posti alla fortuna, altre cose poi migliori, & piu principali, nel proprio lor beneficio conuertono; cio è il contento delle attioni uirtuose; le quali, contentandosi anchora, & procurando, che passino per mano d'altri, non lasciano insieme di auantaggiarsi nell'essere autori, & sumministratori principali di tutte queste cose belle: Et tutto cio, per essere, a questi huomini così eccellenti in bontà, & ualore, piu grato un sommo contento di breue tempo, che piacer molti, ma rimessi di un lungo tempo; eleggendo loro piu tosto la uita di un'anno solo, terminandola con atto bellissimo, qual è lo spender la uita in occasioni importanti, & degne, per amor della patria, o d'amici, o altro tale, che uiuer molti anni a caso, o di fare molte attioni non illustri, ne di molta importanza. Dunque concludiamo, che l'amor proprio di se stesso, tolto nel uero senso, è non solamente lontano da ogni biasimo, ma degno di somma lode, come cosa bella honesta, & ch'è utile anchora, non tanto all'amator di se stesso, quanto a gl'altri.

Come il beato ha bisogno d'Amici.

CAPITOLO X.



E all'huomo beato poi sieno necessari gli amici, si suole anchoro disputare. Et da un canto pare, che'l beato non habbia bisogno d'amici; perche si presuppone, ch'egli abondi di tutto quello, che si puo desiderare in questa uita; tal che l'amico, ch'è un'altro noi stesso, non puo hauer cosa, che il beato non posseda; onde non pare che habbia bisogno di persona alcuna. Dall'altro canto, non è conueniente, che'l beato resti priuo dell'amicitia, la qual è il maggior bene di tutti i beni estrinseci, massimamente douendo il beato hauer occasione di essercitar la beneficenza sua, di cui è piu obligato a gli amici, che a gli altri, essendo appresso, il far beneficio cosa piu bella, che il riceuerlo. Di piu, essendo l'huomo per natura, animal sociabile, non deue il beato rimaner solitario auenga che nessuno eleggeria esser padron di qual si uoglia cosa, per uiuer poi in solitudine; Onde, douendo il beato uiuere in compagnia d'altri, non è dubbio, che cio piu tosto ha da fare con gli amici, che con altri. Alcuni hanno uoluto dire, che il beato non ha bisogno d'amici: perche non è bisognoso di cosa alcuna, il che si puo loro concedere; si come anchora si potria dire, che, essendo la uita del beato piena di giocondità, egli non habbia mestiero d'amici, per ricrearli. Ma consistendo la felicità humana, non già in

N possessione

possessione di cosa alcuna; ma in azioni piene di honestà, & di godimento; diciamo, che al beato, per godere & migliore, & piu continuo piacere, si ricercano amici a lui simili ne costumi, ne quali rimiri le belle azioni, & eserciti le sue, alla presenza loro; auenga che la uirtu sempre piu s'affini, & habbia l'opere piu continuate nella compagnia, che con la solitudine. Ma finalimente, per un discorso naturale, dimostreremo, che il beato è necessitato hauer de gl'amici. Perche, chiaro è, che l'essere è cosa buona; il che ha la sua perfectione nell'atto, & non nella potenza; la qual perfectione è posta, o in sentire come fanno gli animali, o in sentire, & intendere, si come fanno gli huomini; Onde, essendo l'essere, e' l'uiuere, nel modo, che si è detto, buono, egli sarà ancho grato, & diletteuole: Fa pero di bisogno pigliar la uita buona, ch'è quella del uirtuoso, piena di uero, & natural diletto, non già l'ordinata uita de cattiu, soggetta ad infinite corruttele, come si mostrara meglio nel ragionamento del piacere. Ma non solamente diciamo, che lo essere è cosa diletteuole, ma che anchora ha in se mirabil dolcezza, lo sentire, & accorgerli l'huomo di uiuere una buona uita. Pero, douendo essere gratissima la uita al beato (poi che essendo piu degno di uiuere de gl'altri, per le sue rare conditioni, deue ancho, sopra modo, desiderar di uiuere) è cosa molto ragioneuole, ch'egli desideri la uita anchora dell'amico, come d'un'altro lui stesso. Perche, in questo modo, uerra a desiderare, & sentire in altrui, quello che, sente in se medesimo; perche, uiuendo un'huomo con un'altro simile a se stesso, uiene a godere tanto piu la uita, quanto è maggiore il sentimento, & conoscimento, che piglia dell'istessa uita, raddoppiandosi, in un certo modo, la uita di due persone, in una; potendo il beato, come in un specchio, mirare, & godere l'azioni sue belle, mentre che uede quelle dell'amico. Perche già gl'amici non hanno a conuersar, a guisa delle pecore, che stanno mutole ne pascoli, ma con fauellar insieme, & con goder, reciprocamente, dolci ragionamenti; & sani & giudiciosi consigli; il che aggiunge un gran cumulo di contentezza alla uita del beato.

Quello che conuenza dirsi circa il numero de gl'amici.

C A P. X I.



VANTO poi al numero de gl'amici, non è determinata regola, quanti se ne debba hauere; ma possiamo dire, che, li come nell'hospitalita, non è lodato, chi è in tutto priuo d'hospiti, ne chi ne è troppo abòdante, così sarà ancho dell'amicitia. Et per conto dell'amicitia fondata in utile, si

tocca

tocca con mano, che non è a proposito hauer molti amici di questa sorte; conciosia cosa che, bisognando corrispondere con i debiti seruigi, & con le fatiche, a tutti gl'amici, uerebbe, in questo modo, la uita a essere troppo soggetta a gli incomodi, & a trauagli. Nell'amicitia del piacere poi, si come ne conuiti, i troppi condimenti inducon satieta, così i molti amici di questa sorte, piu presto che no, partoriscon fastidio: Ma nell'amicitia a perfetta de virtuosi, forse saria conueniente, che si considerasse con molta deligenza, se, si come a fare una citra, non bastano dieci huomini soli, & le migliona sono di souerchio, così, in questa amicitia, si ricerchi un certo numero, nel quale si restringino gl'amici, i quali habbiano a uiuere insieme: Ma risoluiamoci, che, non essendo cosa piu importante nella uera amicitia, che la continua conuersatione de gl'amici. Pero, si come questo è difficile da metter in essecutione cò molti, così anchora sarà lo hauer amicitia di molti: Et tanto piu, che uerso gli amici tutti, ci obligan le leggi dell'amicitia a usare i debiti complimenti, & officii: Et talhor posson uenire occasion i, per quali, in un medesimo tempo, alretti faremo di mostrar la fronte lieta ad un amico, per le prosperita sue, & dolersi, per l'auerfita, con un'altro; cose dure, & molto difficili da essequire, ma pero, necessarie alli debiti officii dell'amicitia. Appresso, in quest'amicia uirtuosa, si ricerca un'eccesso d'amore, il quale non puo essere uerso di piu persone; & gli esempi de i ueri amici, che si celebrano, ci insegnano, come la uera amicitia si restringe in dua; si come fu amico Achille di Patroclo, Pilade di Oreste, & Theseo di Peritoo: Et ueramente, che è in un certo modo, cosa amabile, che l'amicitia si restringa in pochi, accio resti tanto piu rara, & peregrina. Ma, ciuilmente poi parlando, uno potria essere amico di molti nella citra, con essere gratioso, usando il broglio, & accomodandosi a gl'humor de gl'altri, oueramente con esser huomo da bene, il che anch'è meglio, & piu a proposito. Perche, sendo conosciuto l'huomo per tale, prima sarà amico della Republica, & potrà appresso hauer molti amici, & beneuoli, per esser la uirtu, & la bonta in molta stima, & che generalmente piace a tutti, ben che ogn'uno non sia così pronto a seguirlo.



*Che nelle prosperita, & auersita, sono molto gioueuoli a gl' amici,
& come s'habbian a portar insieme, ne uari
auenimenti di fortuna.*

CAPITOLO XII.



E poi piu si ricerchino gl'amici nel tempo della prosperita, che in quello dell'auersita, noi diciamo, che per l'una, & l'altra fortuna gli amici sono molto à proposito: Nella buona fortuna, per rendere, col rallegrarsi, tanto piu lieto lo stato dell'amico fortunato, dandogli insieme occasione d'ellercitar la beneficenza, & cortesia sua, della quale è piu obligato a gl'amici, che ad altri: Nella mala fortuna poi sono non solamente buoni, ma ancho necessari gli amici, per soccorrere a i bisogni dell'amico condotto in stato di trauaglio, & per alleggerire i suoi dispiaceri. Perche non è dubbio, che l'huomo, nel condolerli con l'amico, con la sua presenza, la quale, in un certo modo, si mescola, & unisce con quella dell'amico, uiene ad esser cagione, che l'amico si moderi nel dolore, per non lasciar, che l'amico uerso lui tanto officioso, & amoreuole, troppo s'affligga de gl'affanni suoi: Il che osseruan di fare gl'huomini uiril; ma non gia le donne, o altri, che sieno d'animo basso, & femminile; che anzi, questi tali si compiaciono di piangere, & di sentir far il medesimo a gli amici: S'aggiugne, che l'amico, per conoscere costumi dell'altro amico, sendo huomo di giudicio, sapera porger consolationi accomodate a tranquillar l'animo angustiato dell'amico; Onde, nell'auersita, è di grandissima importanza, hauer amici a canto, che ci consolino. Et è da sapere, che la persona, la qual uoglia uiuere con maniere graui, nell'auersita iue, si guardera (quando l'auersita sieno di grand'importanza) di chiamar l'amico, per non lo conturbare; ma ne piccioli infortunij fara presto a ricorrere all'aiuto dell'amico. Et, per contrario, nella prosperita, l'huomo graue, & prudente, non fara pigro in dimandar l'amico, per communicar, & participar con esso seco le sue buone auenture. Dall'altro canto, nelle auersita, & sciagure, non si deue perder tempo in andar a far i debiti officii, per consolar l'amico; ma nelle prosperita, quando non si uegga occasione di poter aumentar il bene all'amico, fara ben fatto andar lento in ritrouarlo, per non parer amico solo di fortuna, & di andar alla sua uolta; per riceuer piu tosto beneficio, che per sodisfar al debito compimento dell'amicitia.

Che

*Che, più d'ogn'altra cosa, nell'amicitia importa il uiuere insieme
un'amico con l'altro.*

CAPITOLO XIII. & vltimo.



A, per conchiudere questo ragionamento dell'amicitia, diciamo, che, si come presso de gl'innamorati, il senso del uedere, è sopra tutti gl'altri sentimenti, caro & desiderabile, per esser quello, da cui nasce, & mantienli l'amore, così, nell'amicitia, l'importanza principal consiste nel uiuere insieme un'amico con l'altro, & in hauere l'uno, uerso l'altro, quella relatione, che ha l'huomo uerso di se stesso, poi che l'amico è come un'altrò lui stesso. Et di qui è, che ciascun piglia nurrabil diletto della conuersatione dell'amico, & godeli non solamente del uiuere suo proprio, ma ancho della uita dell'amico. Et pero tutti quelli, che sono amici insieme, o per conto di gioco, o per feste, o per sacrifici, o per la filosofia, o per altro, secondo che ciascuno è inclinato a qualche cosa, ama parimente, & gioisce di essercitarla, uiuendo in compagnia de gli amici. Ma è pero questa differenza tra i buoni, & i cattiu; che, praticando insieme i cattiu; diuengono sempre peggiori, per la mala & instabil natura loro: Laonde, i buoni, uiuendo in compagnia con altri buoni, crescon di giorno in giorno, uia più in bontà, & ualore; potendo appresso ciascun di loro imparar dall'altro, cose belle, & degne da imitare.

Il fine del Nono libro.



*Argomento del Decimo libro dell'Ethica di
Aristotile a Nicomacho.*



N questo ultimo libro, Aristotile, mette fine a tutte quelle cose, le quali s'hauuano da presupponere, come principij necessari, per instituire la perfetta Republica, & distende li ragionamenti suoi sopra tre materie principali: L'una è la uolupta, di cui tratta principalmente, per insegnare quale sia il piacere, che conuiene alla nostra beatitudine: L'altra è la felicità, della quale torna a parlare in questo libro, per rispetto della uita contemplatiua: Et la terza è circa l'instituzione delle leggi, di che tratta principalmente, per risvegliare, & eccitar meglio l'occasione dell'i ragionamenti della citra. Et quanto alla uolupta, ua di lei considerando molti particolari; liquali, per piu facile intelligenza, ridurremo sotto di sette capi: Nel primo si difendono le ragioni di Endosso, con lequali esso dimostra, che il piacere è cosa buona: Nel secondo si confutano le ragioni fatte in biasimo del piacere: Nel terzo si dichiara quello che sia il piacere, con dar di esso una descrizione assai distinta: Nel quarto si rende la ragione, per laqual l'huomo non continua sempre nel l'istesso piacere: Nel quinto si dimostra, come ogn'uno appetisce il piacere al pari della uita: Nel sesto si esplicano le uarie differenze del piacere: Nel settimo, & ultimo capo si dimostra, come sono diuerse specie di piaceri cōformi a diuerse specie d'animali; liquali poi tutti, cioè ciascuno nella propria spetie, cōuengon insieme, in diletтары delle medesime cose; Il che parimente si mostra, come habbia luogo nella natura humana, con tutta la disparità de piaceri seguiti da diuersi huomini. Dapoi questo ragionamento ne segue quello della felicità, di cui faranno quattro capi: Nel primo si mostra, come la felicità consista in operationi uirtuose, & non in otio, ne in gioco: Nel secondo si fa chiaro, qualmente alla uita contemplatiua, come uita piu diuina, che humana, con uiene il primo grado della felicità: Nel terzo si mostra, che la uita actiua, come uita in tutto humana, è inferiore di dignità alla contemplatiua: Nel quarto, & ultimo capo, con asimigliare la uita del Sauo a quella degli Iddij, tanto piu si scopre l'eccellenza della uita contemplatiua. Segue poi la terza parte principal del libro diuisa in tre capi: Nel primo de quali, Aristotile, ci rende accorti per intendere, come tutti i precetti dati per conto de gli habiti delle uirtu, non sono sufficienti, soli, per farci cogliere il frutto di quel bene, che è procurato dalla filosofia ciuile; laquale ha per fine l'operar cose belle, & buone, & non gia il saper solo; sopra che tira un bellissimo discorso, con cui si scopre, come, per indur gli huomini a uiuere costumatiuamente, sia necessaria la potetè autorita delle leggi: Nel secondo capo poi si mostra, quanto importi per la buona educatione de figlioli, la diligente cura de padri: Nel terzo capo si fa chiaro, come lo instituire, & riformar le leggi appartiene, non gia alla facultà de gli Oratori, si come alcuni falsamente haueuano presupposto, ma a quelli soli huomini, liquali, come manuali artefici amministrano la Republica, & sono molto pratici dell'i governi ciuili. In che chiudendo Aristotile il fine di questi libri dell'Ethica, con molto artificio, apre la strada alli ragionamenti della Politica, allaquale i presenti discorsi sono indirizzati.



DELLA PARAFRASI DI
M. ANTONIO SCAINO
NELLETHICA DI ARISTOTILE
A NICOMACHO LIB. X.



Si difende per uera l'opinione di Eudosso, che il piacere sia cosa buona.

CAPITOLO I.

LV nel settimo libro, con occasione del trattato della continenza, & continenza ragionato del piacere, potissima mente, per estirpare l'opinione, ch'era, & che si poteua radicare in molti, che il piacere non potesse esser cosa assolutamête buona, & lodeuole; per essere seguito da gli incontinenti, & intemperati, i quali, come seguaci di mali costumi, sono grandemente biasmati. Hora, per causa dell'humana felicità, se ne parlerà un'altra uolta; ma con piu perfetto discorso, di quello, che si è fatto per inanzi, dandosene piu stringata definitione, & toccandosi, & risoluendosi le difficoltà, che sono in contrario, & determinandosi insieme, circa quei piaceri sia posta la uita felice. Alcuni adunque, conformemente parlando a quello, che credeuano, hāno detto, che il piacere è cosa buona; Altri tutto in contrario, che è cattiuo; publicando costoro queste uoci, nō già perche hauessero questa ferma credenza, ma per restringere piu tosto (come essi diceuano) con il biasimo della uoluptà, la natura de gli huomini, che ui è tanto inclinata, sotto di moderato, & honesto uso de i piaceri; non s'auedendo però questi tali; che, mentre uogliono far troppo del seuer- cagionano effetto contrario a quello, che uorriano presio de semplici, & ignoranti; li quali, attendendo piu a i fatti, che alle parole, se talhor s'abbattono in alcuno di questi biasimatori della uoluptà, che sia dedito a qualche piacere (che pur nō è alcuno, il quale a qualche sorte di diletto nō si renda piegheuoole) subito si dāno a credere, che tutte le uoluptà sieno buone, poi che le ueggon seguite da quelli, i quali le soleuano cō parole disprezzare. Perche poi questi tali, come ignorati che sono, nō sūno fare distintione tra una sorte, o l'altra di uoluptà; ma le stimano tutte quante insieme fatte ad un

N iij modo.

modo. Onde faria molto meglio, che l'huomo, sì come là intēde, così ancho dicesse la uerita, come quella, che nō solo è scala da farti arriuare alle scienze, ma ancho ha forza d'imprimerci nell'animo i p̄fetti del ben uiuere. Perche, quādo in bocca di huomo saggio si troua qualche bella, & uirtuosa sentenza, che sia da lui accōpagnata con fatti non discordi dalle parole; gli altri, che non sonq tanto intēdenti, ne ancho di t̄a natura, all'essempio d'un tale, facilmente s'inducon a credere, & à fare le medesime cose. Pero Eudosso, il qual tenne questa conclusione, che ogni uolupta fosse cosa buona, hebbe un gran seguito; & fu molto creduto, non tanto per le ragioni, che allegaua, quanto anchora, perche era conosciuto huomo, a marauiglia, temperato. Onde, non si potea sospettar di lui, che mosso da stimolo di uolupta, si fosse posto a sostenere questa sua opinione, ma più tosto s'hauea giusta cagion di credere, che quello, che dicea un'huom dotato di tanta bonta, procedesse dall'istesso fonte della uerita, qual sommanente egli apprezzasse: Et le ragioni sue, fra l'altre, furon queste. Prima argomentaua, in questo modo: Quello, a che, per istinto naturale, corron dietro tutti gli animali, così i ragioneuoli, come quelli che mancano di ragione, giusta cosa è, che sia stimato per bene, auenga che bene sia quello, ch'ogn'uno desidera, & procura, mosso da stimolo di natura, la qual inclina ogni cosa al suo proprio bene; pero il piacere, che è procurato da tutti gli animali, si douera stimar per buono. La seconda ragione era fondata nel contrario del piacere, che è il dolore; Perche, se il dolore è cosa cattiuu, com'è ueramente, scndo da natura abhorrito da ogni animale, ne segue, che il piacere suo contrario sia buono, comè quello, che si uorria hauere. Terzo, tutto quello, al sicuro, è eleggibile, & ueramente buono, che noi eleggeremmo d'hauere per se stesso, & nō per altro fine; Pero il piacere, il qual per se stesso solo uogliamo, & bramiamo, fara cosa eleggibile, & per se stessa ueramente buona. Finalmente, Eudosso, per un'altra ragione anchora, manteneua, che il piacere fosse buono; poiche posto in compagnia di qual si uoglia altro bene, lo rende assai migliore, il che non farebbe già, s'egli non fosse buono. Ma, per dire il uero, questa ragione non conchiude, che'l piacere sia la miglior cosa del mondo; ma si bene, ch'egli habbia luogo fra le cose buone; perche, qual si uoglia altro bene anchora, accompagnato con un'altro bene, diuentara assai migliore, di quello, che non faria per se solo. Et di qua, Platone si pose al forte per prouare, che il piacere non fosse assolutamente, & perfettamente cosa buona; poiche con giunto con qual si uoglia altro bene, si come con la prudenza, o con altro, si uede, che diuenta migliore; onde non puo hauere in se raccolto il sommo bene: Ma, a così fatta oppositione di Platone, rispondiamo; che il piacere è cosa per se stessa buona, sì come ancho è desiderato, & procurato

per se stesso, & non per altro fine: Oltra che, s'egli sia uero; & perfetto piacere, non fara già mai senza le uirtù, ne senza gli altri ueri beni; auenga che, si come poi si fara chiaro, il piacere sia il proprio condimento della felicità, da cui non si puo già mai separare. Certo il uoler dire, che il piacere non sia cosa buona, è troppo lontano da ogni uerisimile, uedendo noi, che da tutti gli animali è procurato, per istinto di natura; che se dalle bestie sole fosse seguito, potrebbesi forse credere con uerità, ch'ei non fosse cosa buona; ma, essendo procurato, & da gli animai irragionevoli, & dalli ragionevoli insieme, è troppo esorbitante cosa, il uoler affermare, che non sia buono. Ne, per che i cattiuu seguano quei piaceri, quali non possono essere ueramente buoni, s'haura per cio a sostenere, che la uoluptà, in tutto, sia mala, & non possa, in modo alcuno, esser buona. Perche diciamo, che, presso a cattiuu anchora, trouasi una parte dell'esser loro, la qual, per sua natural inclinatione, è uolta a bello, & honesto piacere; Et questa è la ragione; benchè l'huomo mal auezzo non l'ascolti, lasciandosi ir dietro a quello, a che il mal regolato appetito lo chiama. La ragione anchora di Eudosso fondata nel contrario del piacere, fu parimente calunniata da certi, li quali non ammetteuano, che, se, di duo contrari; uno se ne troua cattiuu, l'altro necessariamente debba esser buono; poi che diceuano, l'opposito apparere delle uirtù morali, le quali sono poste in mezo di dua estremi contrari, parimente cattiuu; Onde, non pare, che, secondo la ragione di Eudosso, ne segua, che, se il dolor è cattiuu, il piacere, che è suo contrario, per questo, debba esser buono. Ma, per difesa di Eudosso, diremo, che il piacere è desiderato, & seguito come cosa buona, & il dolore, per cōtrario, come malo, è abhorrito, & fuggito; Pero nõ s'ha a dubitare, che il piacere nõ sia buono, si come il dolore suo cōtrario è cattiuu,

Si gettano a terra le ragioni fatte contro il piacere, il qual si difende per cosa, che sia buona, & sempre honesta, presso de uirtuosi, non già in rispetto de uitiosi, o de fanciulli. Cap. II.



QUELLE ragioni poi, che alcuni hanno fatte, per dimostrare, che il piacere fosse malo, non sono di momento. Perche prima, dire, che il piacere non sia buono, per non esser qualita, non è a proposito; poi che ancho l'attioni uirtuose, & la istessa felicità uanno sotto al genere di qualita, ne pero si toglie, che non sieno cose buone. Similmente non è oppositione, che uaglia, per prouar che'l piacere non sia cosa buona, dire, che sia difforme dalla natura del bene, il qual è determinato; sendo il piacere
cosa

cosa determinata, come quello, che piu, & meno uien partecipato: Perche si risponde, che, quanto sia per l'atto della diletatione, non importa, che in maggiore, o in minore grado si posseggia; poi che, similmente, gli atti della uirtu uariano ne gli huomini, trouandose alcuni piu giusti, & piu temperati degli altri. Oltre a che, se si uorra ancho ammettere, che sia qualche uarieta tra i piaceri, per esserne alcuni piu puri, & piu semplici, & altri piu composti, & mescolati con altri piaceri; diremo con tutto cio, che, si come la sanita è determinata nello esser astratto, & anchio è uaria, seconde le diuersita de soggetti, ne quali uariamente si troua; cosi il piacere, in se stesso, è sempre determinato sotto di certa forma; se ben poi riesca uario, & diuerso ne soggetti, i quali in diuersi modi partecipi ne sono. Onde non s'ha a dite, che'l piacere non sia buono, per essere indeterminato; Perche diciamo, che è determinato quel termine, in cui riman stabile, secondo l'altratta sua natura. Di piu, per oppugnare il piacere, alcuni l'hanno posto nel genere del moto, & della generatione, per quindi inferire, che, essendo il moto cosa indeterminata, & imperfetta, non possa il piacere, come mouimento, esser buono, douendo il bene esser sempre perfetto. Ma, all'incontro, diciamo, che il piacere non puo essere moto: Per che, in ogni moto necessariamente concorre & tardita, & uelocita, cosi nell'istesso mouimento (si come la pietra nello scendere al basso prima lentamente si moue, & poi ua sempre acquistando uigore, & impeto maggiore, quanto piu s'auicina uerso della terra) come anchora nella comparatione d'uno mouimento con l'altro, come auiene ne Cieli; oue il primo mobile si moue con maggior celerita, di quello che non fanno l'altre sfere; Pero il piacere, come quello, che tutto unitamente si possiede, non essendo capace di questa differenza del ueloce, & del tardo, non potra esser mouimento: Ma potra ben essere, che da poi acquistato che si sia, hora piu breue, hora piu lungo tempo si conserui, & che parimente in acquistarlo, si ponga di mezo o maggiore, o minore spazio di tempo, non lasciando pero mai di essere insieme tutto quanto unito. Medesimamente, che il piacer non sia generatione, si dimostra con diuersi ragioni. Et prima, perche ogni generatione, si come è insegnato ne i libri della Fisica, si fa di soggetto determinato, che non gia di qual si uoglia cosa si genera qualunque cosa, ma il tutto si fa di materia appropriata. Onde, non potendosi mostrare alcun proprio soggetto, di cui si generi il piacere non si deue ancho uoler dire, che sia generatione. Di piu, presupponendo costoro, che, cōtrario del piacere, sia il dispiacere, incorrono in duo gradi inconuenienti: L'uno de quali è, che, si come uogliono, che il piacere sia una generatione, cōuien ancho, che cōfessino che il dispiacere, come suo cōtrario, sia una corruzione: Da che ne uiene poi in cōsequenza, che dolendosi

alcuno,

alcuno, habbia a corrôpersi, & a mancare in tutto, il che è manifestamente falso: L'altro incôueniente è, che, uolêdo costoro, che'l dolore sia mancamento di ciò, che fa bisogno alla natura, si torme ancho dicono, che il piacere sia un ristoro dell'istessa natura, hanno a cōfessare, che il corpo, si come è quello, che si empie di cibo, sia quello anchora, che senta il piacere; cosa i tutto falsa, nō potêdo esser piacere, se nō doue si troua conoscimêto, il quale al corpo, in quâto corpo, senza dubbio, nō cōuiene. Per il che, ammettendo noi quello, che è uero, che il corpo sia quello, che si empie del cibo, nō pero uogliamo, che a lui tocchi il piacere, il qual è proprio dell'animale; a cui, per lo ristoro, che uien fatto al bisogno della natura mediante il cibo & il poto, succede diletto: Onde la uolupta nō fara i quel modo, che uogliono costoro, un supplire alla natura, ma un godimêto sentito dall'animale, mēdiante il supplimêto fatto alla natura, per cui uien a trouarsi l'animale quieto da quella molestia, che la fame & la sete gli apportaua. Oltre a ciò, nō uogliamo noi, si come questi altri presuppōgono per regola generale, che, adlogni piacere, s'oppōga per cōtrario suo qualche dolore; Per che diciamo trouarsi piaceri, a quali nō si oppōgon dolori, ne succedono a dolori, che lor sieno cōtrari; come è il diletto, che si trahe dal specular cose belle, & diuine, & dal uedere, & dall'odorare, & dalla memoria, & dalla sperâza di cose grate, & giocode; onde si cōchiude, che il piacere nō puo essere moto, ne generatione. Finalmête alcuni, per oppugnare la uolupta, sono ricorsi alli piaceri usati da gl'huomini mali, stimâdo quindi hauere argomento efficace da prouare, che il piacere sia cosa brutta, & cattua, per essere seguito da cattui alla qual oppositione si rispōde in diuersi modi: Et prima diciamo, che, si come il uero gusto de sapori appartiene a chi è sano, & nō all'infermo, & toccha all'occhio puro, & nō all'offuscato di discernere le differēze de colori, così parimente il giudicio delli ueri piaceri conuiene a gl'huomini buoni, & prudētij; & nō gia a quelli, che si lasciano portare da inordinato appetito: Onde li piaceri seguiti da uirtuosi s'haueranno a tener in cōto di ueri piaceri, & nō gia quelli, a quali corron dietro i uitiuosi. Appresso possiamo ancho dire, che di tutte le cose i piaceri sono buoni, & che diuēgon mali solamēte per il mal uso, che di loro si tiene; in quella guisa, che si puo dire, che lo arricchire, che è per se stesso buono, è cosa mala, sendo fatto per uia di rapina, & p'altri dishonesti modi. Ma finalmente diciamo, che si troua una gran differenza tra piaceri; & piaceri, parte, p'esserne alcuni honesti, che si pigliano di cose honeste, & altri, che deriuâdo da cose brutte, s'hanno a tenere p' dishonesti, a questi attendêdo i uitiuosi, & a gl'altri i uirtuosi; parte, p' diletтары i fanciulli, come lōtani dal giudicio di buona discretione, di certe loro puerili operationi, con le quali un'huomo di buon'intelletto, non douera gia uoler passar la uita sua così sciocca.

scioccamente & senza altro splendore; si come maggiormente anchora si guardara dall'attioni brutte, anchor che fossero con esclusione di ogni pentimento; douendo l'huomo, ch'è ben indrizzato nell'uso di ragione, non sol mancare dell'opere mal fatte, ma seguir appresso, con ogni studio, l'attioni nobili & uirtuose, anchor che non hauessero in se alcun diletto, si come ne sono pero colme. Per il che si cōchiude, che, & non ogni piacere è buono, honesto, & eleggibile, & che anchor si trouano di quelli piaceri, che sono degni di essere seguiti, & abbracciati, come buoni, & honesti.

Della definitione del piacere. Cap. III.



MA, quello che sia il piacere, hora esplanaremo, repigliando noi, come da principio, questo ragionamento. Perche di ciamo primieramente, che, a quella guisa, che il uedere è un tutto non partibile, ma in se raccolto, il quale (in qualunque modo si dica farsi la uisione, o sia in momento, o sia in certo spatio di tempo) sempre si adempie così perfettamente, che non è lecito assegnare partitamente tempo, nel quale s'habbia a dire, che si sia cominciato a uedere, ma imperfettamente, & che pero sia mestiero di camminar piu inanzi, & continuare uedendo piu lungo spatio di tempo, per arriuare alla debita sua perfettione; la qual, senza dubbio, consiste in qualunque sussistenza del uedere: così a punto, il piacere è un tutto, il quale unitamente, & perfettamente uiene asseguito, senza ammissione di parte, che, come imperfetta, preceda, & di altra parte, che da poi ne segua per compimento della sua perfettione. Da questo fondamento manifestamente si deduce, che il piacere non è moto, ne generatione, si come altri hanno presupposto. Non è generatione; perche questa non si perfettiona in qualunque tēpo della sua productione, ma prima in certo spatio di tempo una parte di lei imperfettamente si asseguisce, & da poi, in altro tratto di tempo, si riduce a perfettione, come si uede nella fabrica della casa; oue prima separatamente si piantano i fondamenti, dapoi si drizzano le mura, & finalmente, cō altre manifatture, si peruier.e al compimento dell'edificio; Similmente nel moto, per nō esser egli altro (parlando del moto perfetto, & nō secondo il termine generale di mutatione) che un passaggio da un termine, all'altro, secōdo certa determinata magnitudine; o sia, che l'animale la scorra uolando, o che la camini, o che la salti; conuiene, che partitamente prima sene trascorra una parte, & dapoi, in altro tempo, un'altra parte, & sempre imperfettamente, in fino a tātto, che nō s'aggiūge a quell'ultimo termine, in cui (con acquetarsi il mouēte nella sua operatione, cōsiste la pfettione del mouimēto, si come nel proprio trattato del moto si è fatto chiaro. Per il che
il pia-

il piacere non andrà sotto il genere del moto, ne della generatione; così per il presupposito già fatto, tutto repugnante alla natura del moto, & della generatione; come anchora per quell'altra ragione; per che il piacere, come un tutto, che è, in se raccolto, si può asseguire in un'istante; il che non può già essere del moto, ne della generatione; laquale si troua in quelle cose sole, che essendo un tutto, sono diuisibili in certe loro parti; & non già in quelle, che sono un tutto, con essere ogni cosa del loro insieme raccolta, senza ammettere la diuisione di parte alcuna; Onde del uedere, del punto, dell'unità, & del piacere, & d'altre cose tali, non è propria generatione. Conseguentemente, è da uedere, sotto di qual genere s'habbi da collocare il piacere, per trarne poi quella definitione, che se ne potrà dare, & a questo fine faremo alcuni altri presuppositi. Et prima diciamo, che ogni senso esercita la sua operatione, circa li suoi proprij obietti, si come il uiso circa li colori, & il gusto circa li sapori: Di più, è da sapere, che tanto più prestante è sempre l'operatione de sensi, quanto è migliore l'oggetto loro appropriato, si come è perfettissima poi, quando il senso sia ottimamente inclinato, & ben disposto per applicarsi all'ordinatissimo, & ottimo obietto, che sotto della sua natura può cadere; laqual regola ha parimente luogo nella potenza dell'intelletto, & discorso nostro; da cui tanto più eccellente, & perfetta operatione scaturisce, quanto più ben disposta si troua la potenza intellettiua, & quāto più, proportionato obietto intelligibile, a lei corrisponde. Appresso, è cosa molto ben certa, che, con l'operatione delle uirtù, uà sempre insieme congiunto certo proprio piacere; non già, quando le potenze si trouano di mala tempra, sendo indisposte, o impeditte da qualche ostacolo; ne quādo l'obietto, in cui hanno da operare, sia di mala qualità, qual è l'amaro in rispetto del gusto, & il troppo splendore in comparatione del uedere; ma, quando, con la buona dispositione delle dette potenze, conuengono insieme gli obietti buoni, & ben ordinati nella lor natura; sorgendo etiamdio il piacere perfettissimo, quando tutte queste conditioni concorrano nel sommo grado di quella bontà, che possono hauere: Da questi fondamenti si deduce, come il piacere uà sotto la perfettione, come sotto genere suo più propinquo. Ma, perche poi la perfettione concerne un termine relatiuo delle cose, che si fanno perfette, però, si come auien di tutte le relationi, che uanuo fondate nell'essere di qualche altro genere; parimente adunque la perfettione, che si è presupposta genere del piacere, secondo il presente proposito, andrà fondata nel genere dell'operare, cioè nell'operationi, che prouengono dalle potenze nostre cognoscitiue, lequali sieno ben disposte uerso de proprij buoni, & bene accommodati obietti loro; in modo tale, che s'ha da inferire, che il piacere sia una perfettione conseguente all'operationi fatte
somma.

somnamente bene, sotto la cognitione, o del senso, o dell'intelletto nostro. Ma è però d'auertire, che se ben noi uogliamo, che il piacere sia perfettione dell'operationi, non però intendiamo, che il piacere appor-
 ti la perfettione all'operationi, in quel modo, che fanno il senso, & l'obietto sensibile, liquali, come motori, & cause efficienti, producono, circa le corrispondenti loro operationi, una perfettion, conforme alla buona loro dispositione: ma, sì come del uiuer sano, in altro modo, è cagione il Medico, ilqual concorre, come causa efficiente, & in altro modo la sanità (che a questo medesimo effetto interuiene, come causa formale) così il piacere, in altro modo diuerso da quello delle potenze cognoscitiue, & dalli obietti loro, rende perfettione all'operationi, non come causa loro efficiente, ma ne ancho come causa formale (com'è la sanità in paragon del uiuer sano, laqual è habito del corpo dell'animale, non conuenendo al piacere il nome di habito) ma come un fine, che soprauiene, & scaturisce sempre dall'essere dell'operationi fatte, secondo la debita dispositione; in quella maniera, che la bellezza sen ua dietro della giouentù, non come habito; ma come perfettione a lei conseguente. Per ilche, per dare quella piu distinta definitione, che si può del piacere, diremo; ch'egli è un tutto in se raccolto, non partibile, concernente la perfettione dell'operationi, che procedono dalle potenze cognoscitiue ben disposte, uerso i loro obietti ben proportionati, come fine susseguente, & scaturiente dall'essere di dette operationi. Questa dichiarazione del piacere è assai piu distinta di quella, che, sotto breuità, fu tocca nel Settimo libro, con dirsi; che il piacere fosse operatione non impedita; perche, dalla predetta dichiarazione, si raccoglie, che "il piacere non è a punto quell'istesso, ch'è l'operatione del senso, o dell'intelletto non impedita; ma un tutto, ilqual consegue all'operationi non impedita, o del senso, o dell'intelletto, come condimento, & perfettione, che comprende il lor fine; Essendo appresso, hora molto meglio, di quello, che si facesse nel Settimo libro, esplicato la natura di questo impedimento, con dimostrare, quale debba essere la dispositione così del
 le potenze cognoscitiue, come anchora de gli obietti appropriati, per produrre perfettamente le loro operationi; lequali, essendo fatte in un tal modo, necessariamente hanno da
 macare d'ogni contrario impedimento.

Onde

Onde sia, che non continua sempre, ma uiene a fine ogni nostro piacere.

CAPITOLO III.



ORA, dalla dichiarazione data del piacere, si raccogli-
ranno diuersi belli auertimenti degni di consideratione;
fra quali, il primo sia intorno alla cagione, per la quale
uenga a fine ogni nostro piacere: Sopra che diciamo,
che il piacere ha da mantenersi in essere, insin tanto,
che gli oggetti del senso, & quelli dell'intelletto si conseruano, congiun-
ti con le potenze loro, in quella buona dispositione, che uoglian ha-
uere, per far bene le loro operationi; lequali prouengono sempre le me-
desime, mentre, che l'istessa proportion, che si ricerca fra l'attiuo, e'l
passiuo, si conserua. Però, essendo il piacere fine della perfettione, che
sorge dall'operationi ben fatte secondo la uirtù cognoscitiua, è molto ra-
giouevole, che, con il mancare dell'operationi, uenga etiamdio a finire
il piacere, che loro segue: Ma chiaro è, che l'operationi humane non
posson durar sempre le medesime; ma uengono a mancare, per esser
tronche, & interrotte dalla fatica, alla quale sono sottoposte tutte le no-
stre corporee potenze; come quelle, che hanno il lor uigore determinato:
Et questo, per la dipendenza, che hanno con il corpo; il quale, per essere
composto da predomínio della terra, necessariamente con la sua grauez-
za, fa gran contrasto alli spiriti aerei, & ignei, che sono sottili, & lieui;
Onde, mancando li spiriti, che seruono per istrumento delle nostre ope-
rationi (non eccettuando manco quelle dell'intendere) del loro uigore,
ne uengono insieme ad infiacchirli l'operationi, & per consequenza, a
mancare il piacere, che prima dalle uiuaci operationi forgea uigoroso.
Quindi, non è marauiglia, se, quel gran diletto, che alle uolte in noi
prouiamo dal mirare, o contemplare alcuna cosa noua, dappoi l'intensa as-
sillatione interposta, si rallenta, & si fa languido, & finalmente uien a
mancare in tutto; il che si cagiona dalla remissione di quel ser-
uore, da cui le nostre potenze erano eccitate; il quale,
con la resolutione delli spiriti nostri in-
fiacchiti, per il rispetto già detto,
uiene a risoluersi in niente, &
insieme con esso lui
a mancar il pia-
cere.

Come

Come ogn'uno appetisce il piacere al pari della uita.

C A P. V.



È v'è un'altro auertimento dalla predetta dichiarazione del piacere, & è questo; che ogn'uno appetisce naturalmente il piacere; Il che molto ben si proua in questo modo. Perche, si come ciascuno naturalmente desidera di uiuere, & di uiuere quella uita, che consiste in operare, che questa e ueramente uita, così desidera ogn'uno di operare (uiuendo) quelle cose, alle quali ha l'animo inclinato; o sia studio di caualcare, o di caccia, o d'imparar lettere, o altro. Dunque, se questo è uero, si come è uerissimo, bisogna confessare, che il piacere, ilqual non è altro, che perfetto ne delle nostre operationi, sia naturalmente desiderato da ciascuno al pari della uita. Ma se poi noi elegeremmo, & desidereremmo piu tosto il piacere per la uita, o la uita per causa del piacere, non accade metter hora in questione; Et basti di raccogliere, che, in niuna maniera, ne il piacere puo stare senza della uita, ne questa senza il piacere.

Come sono uarie, & differenti spetie del piacere. Cap. VI.



I puo ancho dalla precedente dichiarazione del piacere, didurre in proua, qualmente i piaceri non sono tutti fatti ad un modo, ma uariano insieme, essendo distinti fra loro in uarie, & differenti spetie: ilche in piu maniere si puo far palese; & prima per questa ragione. Perche, riducendosi tutte le cose differenti di spetie, a perfectione, da cose parimente insieme differenti di spetie, coine si uede dell'opere artificiali, & delle naturali, della naue, & della casa, dell'huomo, & della pianta, & di tutto il resto; ne segue, ch'essendo differenti di spetie l'operationi de sensi, da quelle dell'intelletto, & quelle de sensi ancho fra di loro, che i piaceri, che succedono, come loro perfectione, sieno ancho insieme differenti di spetie. Dapoi, essendo cosa per se manifesta, & chiara, ch'ogni piacere si unisce, & si conforma con quella operatione, a cui consegue; in guisa tale, che in quello, di che ciascuno si compiace, quanto è maggiore il diletto, che ne piglia, tanto piu essatta non sol ne prouiene la cognitione, che ne apprende, ma ancho piu perfetta l'operatione, che intorno ui produce, conueni confessare (non riuscendo questo in tutte l'opre humane, ma solo in quelle, che uanno a gusto di ciascuno) che li piaceri, anchora non sieno tutti fatti

fatti in una guisa; ma differenti di spetie, si come sono l'opere, alle quali conseguono. Ma non solamente il uigore, & la perfettione, ch'apporta il piacere alle proprie operationi, è ualido argomento per dimostrare la differenza, che si troua tra i piaceri, ma maggiormente anchora questo ci deue esser persuaso dal ueder noi, che li piaceri, che sorgono da operationi diuerse da quelle cose, nelle quali ci trouiamo impiegati, ci rendono graui, & noiose, & molto difficili quell'opere, che habbiamo per le mani, quando dalla presenza di quelle cose, delle quali piu ci dilettiamo, siamo sopraggiunti; come si uede in proua, che chi è grand'amico della musica, sentendo o cantare, o sonare, subito si drizza all'armonia, lasciando in disparte quello studio, intorno al quale prima intento si trouaua; o fosse studio di leggere, o di scriuere, o d'altro, di cui non sia tanto uago. Et quanto è maggiore, & piu intenso il diletto, in cui l'huomo si troua impiegato, tanto meno anchora diuien atto ad applicar l'animo ad altre cose diuerse, & molto meno a quelle, che sieno piu lontane dal proprio genio, & piu dissimili da quell'operationi, alle quali si troua di gia per studio, & lungo ufo inclinato: in modo tale, che si puo quasi dire, che si come i dispiaceri, i quali sono opposti per diametro alli nostri piaceri, ci leuano con la loro contrarieta il godimento delli proprij piaceri; cosi anchora li piaceri disformi, & differenti dalle proprie nostre inclinazioni, fanno quasi il medesimo effetto con l'impedimento, che ci arrecano mediante gl'atti loro, che sono dissimili, & differenti da quelli studi, de quali sopra tutti gli altri noi ci dilettiamo: da che si conclude, li piaceri essere fra loro differenti di spetie; il che ancho con altra sorte di ragioni si puo dimostrare. Perche, si come si trouano attioni degne di esser seguite, come lodeuoli, & honeste, & altre brutte, & dishoneste, & altre sono indifferenti (& sono tutte quelle, che concernono la necessita del nostro mantenimento, si come il mangiare, il bere, & altro simile, di cui l'uso puo essere cosi bene honesto come brutto) cosi ancho conuien dire, che si trouano piaceri eleggibili, per esser honesti, & altri degni d'esser abhorriti, come dishonesti, & altri indifferenti; & questo secondo la qualita dell'operationi, alle quali conseguono: in quel modo che parimente gli appetiti, che praticano circa cose honeste, sono buoni, & lodeuoli; & quelli altri brutti, & degni di biasimo, li quali sono uolti ad attioni dishoneste; deriuando la bonta, & la malitia, cosi de gli appetiti come de i piaceri nostri dalla buona, o rea qualita delle nostre operationi: ben che poi in questo sia gran differenza tra gl'appetiti, & i piaceri, potendo gli appetiti hauer luogo presso di noi senza la presenza dell'operationi; come si uede, che noi desideriamo quello, che anchor non mettiamo in opera: la onde i piaceri uanno sempre congiunti con l'operationi nostre, in gui-

ta tale, che da loro non si possono già mai scompagnare: onde ancho il più cere par quasi una cosa istessa con il sentire, col discorrere, & con il resto delle nostre operationi; ilche però non è uero, si come è stato già dimostrato per inanzi. Finalmente essendo alcuni sensi più puri, & più perfetti de gl'altri, & essendo appresso l'intelletto una potenza, & uirtù più nobile, & più prestante di quella de' sensi; ne segue, che, & l'operationi, che succedono da potenze tanto diuerse, & i piaceri, che loro conseguono, sieno insieme diuersi, & per questo sono alcuni piaceri più puri, & più perfetti de gl'altri: onde saranno per ogni modo uarie, & differenti specie di piacere.

Come sono diuerse specie di piaceri, conforme a diuerse specie d'animali, i quali poi tutti, cioè, ciascuno nella propria specie conuengon insieme in dilettersi dell'istesse cose; ilche parimente, si mostra conuenire alla natura humana, con tutta la disparità de i piaceri, che sono seguiti da diuersi huomini.

CAPITOLO VII.



A non solamente è uero in generale quello, che si è già mostrato per inanzi, che si trouano differenti specie di piaceri: ma diciam' appresso, descendendo più al particolare, che, ne gli animali differenti di specie, sono parimente piaceri nell'istesso modo differenti fra loro: ilche si dimostra dalla diuersità delle loro operationi in questo modo. Perche, essendo differenti di specie l'opere del cauallo, & quelle del cane, & quelle dell'asino, & così de gli altri animali; ne uiene in conseguenza, che ancho i piaceri, che sorgono dalle loro diuerse operationi, sieno insieme differenti di specie. Onde disse molto bene Heraclito, che l'asino, ueduto l'oro, & il germoglio dell'herba, lasciando l'oro in disparte, s'appiglia al germoglio dell'herba, di cui è naturalmente uago: Et quantunque possa essere, che molti animai bruti conuengan insieme in dilettersi delle medesime cose; nondimeno diciamo, ch'ogni specie d'animale è talmente distinta da tutte l'altre specie, in seguire certo a lei proportionato piacere, che in questo non può mai conuenire con alcun'altra specie interamente: si come all'incontro, parimente s'ha a dire, che tutti gli animali, che conuengono in una medesima natura, si come sono indifferenti di specie, così anchora si corrispondono insieme in seguire un'istesso indifferente piacere. Ilche non ha dubbio uerificarsi in tutte le sorti di bestie, alle quali non già mai auiene,

se non per raro accidēte, il qual proceda da strauagante, & insolita cagione, che alcuna di loro traligni dall'altre, per seguir piacere di cosa diuersa, & repugnāte alla natura della sua propria spetie. Solamente negli huomini pare, che falli questa regola, uedendosi tutto il dle medesime cose esser amate, & abbracciate da alcuni huomini come grate, & diletteuoli, & da altri odiarse, & abhorrirsi come triste, & dispiaceuoli; in quella guisa a punto, che le cose dolci nō pareno dolci all'infermo, si come al sano; ne la calda stagione apparisce qual ella sia a chi è debole; si come a chi è dotato di robusta cōpleksione. Et questa uarieta pare che auēga negli huomini per rispetto delle molte, & uarie corruptioni, & difetti, a quali è sottoposta la natura humana; parte per la produktion de corpi humani, li quali, si come douendo seruire alla diuina forma dell'anima ragioneuole, hanno da esser corpi molto piu prestanti di tutti gli altri, che si ricercano nella compositione de gli altri animali; cosi piu ageuolmente possono cadere nell'imperfettione, & nel difetto; essendo sempre piu facile (si come ancho è di maggior momento) l'errore, che si commette nelle cose piu principali, che nell'altre, che sono di grado inferiore; parte anchora per esser l'huomo, oltra l'appetito carnale, & sensuale, dotato della ragione; la quale potendo & conuenire, & discordare dall'appetito del senso, però nō è marauiglia, se quindi forge ne gli huomini gran uarieta di elettione; per la qual consequentemēte hanno da essere insieme differēti in seguir nō solo cose diuerse, ma ancho cōtrarie; da che ne segue molto bene la ragione, per la quale tutti gli huomini nō sogliano diletтары delli medesimi piaceri. Con tutto cio nō manca ancho la strada a mantenere, che si come de gli altri animali, cosi ancho de gli huomini sieno certi communi loro piaceri, proprii della lor spetie. Ma qui fa mestiero appigliarsi alla natura de l'huomo uirtuoso, come quello, che contiene in se la natura del uero huomo, per seruirsì in bene della ragione; douendosi stimar ueramēte huomo quello, il quale usa bene la ragione, da cui risulta l'esser huomo. Per il che diremo, che li piaceri approuati dall'huomo uirtuoso, nō solamēte saranno in se buoni, & ueri, & assoluti piaceri; ma saranno anchora proprii dell'humana natura: di modo tale che aggradēdo le cose cōtrarie delli detti piaceri ad alcuni altri huomini, nō s'haura però da presupponere, che in queste tai cose risca la natura del uero piacere; ma di cosa in se trista, & dispiaeuole, benchè riesca di piacere presso di coloro, i quali hanno solamēte la sembianza esteriore dell'huomo, & mācano poi (come mal disposti, & corrotti) della propria interna perfettion humana. Quelli piaceri adunque, che sono giudicati, & apprezzati per piaceri da gli huomini buoni, & uirtuosi, a quali cōuiene la uita beata, & ueramēte giocōda, saranno ueri & proprii piaceri humani, i quali cōseguon all'operazioni uirtuose; le qua-

li se noi ammettiamo, che sieno di piu forti, haueremo parimente da presupporre diuerse spetie di piaceri, che da loro succedono. Et, se nella uita dell'huom beato sara, come si uedra poi, differenza di perfettione, per esse re alcune operationi sopra tutte l'altre prestatissime, & uobilissime; s'hauerà per conseguente a confessare, che delli piaceri conuenienti all'huom beato, alcuni ne sieno principalissimi, conformi al grado principal della nostra felicità; & altri di sorte piu bassa, & inferiore appropriati a stato di felicità, la qual non sia tanto principale.

*Che la felicità humana consiste nell'operationi
uirtuose, & non nel gioco.*

Cap. VIII.



ORA essendo noi ispediti dal trattato delle uirtu, dell'amicitia, & del piacere, ripigliaremo di nouo il ragionamento della felicità, ritoccando così di grosso, & sotto breuità, i lunghi discorsi già fatti nel primo libro; & questo, a fine, che, si come è chiaro, che la felicità in se rinchiude l'ultimo termine delle cose humane; così ancho uenga fatto palese, qualmente il principal grado della nostra beatitudine conuiene alla uita contemplatiua. Dunque, repilogando le cose dette per manzi, stabiliremo primamente, come la felicità non consiste ne gli habiti soli delle uirtu, ma nell'operationi. Perche altrimenti ne seguirebbe, che chi dormisse sempre passando la uita a guisa di pianta, o si trouasse oppresso da molte, & graui sciagure, simili a quelle di Priamo Re, non restasse pero di esser felice, per hauer l'animo ornato di belle qualità, quantunque non mai le mandasse ad effetto: il che non si deue ammettere in conto alcuno, per non esser degno di premio, ne di corona; & molto manco della felicità, chi non combatte, & non riporta la uittoria contro li stimoli di quelle passioni, che sogliano far contrasto alla retta ragione. Perilche sara conclusione stabile e ferma, che la felicità nostra sia fondata nell'operationi, & non negli habiti soli delle uirtu. Ma, essendo poi alcune operationi necessarie, & non per se stesse eleggibili, ma per il compimento d'altre; & alcune, che non hanno mestieri d'altro, che della propria perfettione; diciamo, che in quelle operationi, le quali hanno in se il compimento della lor medesima perfettione, è collocata la felicità nostra; come quella, che è compiuta d'ogni bene, & non ha bisogno d'indirizzarsi ad altro fine; sendo essa sufficientissima, &, per se sola, desideratissima. Onde, se questo è uero, si come è uerissimo, non s'haueranno adunque da ascoltare coloro, i quali hanno data tanta prerogatiua al gioco, che l'hanno

l'hanno posto a quel segno, che conuiene all'ultimo nostro fine. Perche, se bene hanno adombrata questa loro opinione con qualche apparenza di ragione; con dire, che'l gioco, non per altro fine, che per se solo pare, che si elegga; & che gli huomini reputati beati nel mondo, quali sono i grandi, & i potenti, si compiacion sommamente di giocare, niente dimeno diciamo all'opposito; Primamente, che la felicità è desiderabile per se sola, & non per altro fine, sendo lei quell'ultimo fine, in cui l'huomo beato riposa; Pero collocare l'ultimo nostro fine nel gioco, di modo, che l'huomo habbia da faticare tutto il tempo di sua uita, per hauerli a riposare ne gli atti del gioco, è cosa di falso, & non capace di ragione. Oltre a cio, il giudicio di questi huomini delitiosi stimati dal uolgo per beati, non deue esser di tanta stima, che ci debba far credere, che'l gioco sia cosa tanto principale, quanto essi celebrano, per diletтары loro molto di questo tal trattenimento: Perche il giudicio buono (si conue in altri ragionamenti è stato auertito) non consiste già in possession di molte ricchezze, o in grandezza di potenza, o in abbondanza di delitie (non deriuando da queste cose l'essere dell'intelletto, ne l'uso della retta ragione) ma solamente si troua nel uirtuoso, che è la uera regola di tutti gli altri, uiconoscere il uero bene, & in produrre l'operationi, in modo tale, che sieno compitamente & belle, & buone. Forse adunque, perche i fanciulli stimano quelle cose, delle quali si diletano, per le piu pregiate di tutte l'altre, s'hauranno per questo da reputar per tali? & non doura l'huom dorato d'intelletto riconoscerle per uili, come puerili, & leggieri, che sono? Dunque parimente, perche alcuni gaglioffi, & bestiali si contentano sommamente di stare di continuo immersi nella crapula, & in altri dishonesti piaceri del corpo, si douranno per questo reputar felici? & pensare, che in questa lor uita abomineuole sia posta la felicità humana? cosa tanto lontana dal uero; che, non che della felicità, ma a pena si puo dire, che di uita sieno partecipi, cosi bruttamente la trapassano. Da che si conchiude, che, si come la uita instituita secondo che porge la retta ragione auanza di gran lunga tutti gli altri modi del uiuer humano; cosi ancho l'attioni conformi alla buona ragione, cioè le graui, & le uirtuose sono quelle, dalle quali si coglie il frutto giocondissimo della nostra felicità; & non già le brutte, le ridicole, & le giocose. Onde il gioco non fara cosa, in cui s'habbia a posare il nostro uero, & ultimo fine; ma seruira il gioco (secondo ancho l'opinione di Anacarside) all'huomo prudente, in quel modo, che deue ancho seruire il sonno; cioè per aiuto, & recreatione, & per restauratione del corpo stanco dalle molto fatiche; per poter poi di nouo attendere alle belle, &

honorate imprese, nellequali, come piene di uero, & perfetto diletto, risiede, & si riposa l'humana felicità.

Come il principal luogo dell'humana felicità conuiene alla uita contemplatina, come uita piu diuina, che humana.

CAPITOLO IX.



ONSEGUEMENTE è da uedere, essendo diuersi gradi di felicità, quale sia il piu principale, & piu supremo; Et diciamo, che, sendo posta la felicità nostra in azioni uirtuose, conuiene, che principalissima sia quella felicità, che risulta da principalissima, & perfettissima nostra operatione; laqual, senza dubbio, è quella, che deriuu dalla uirtu di quello, che si dimanda intelletto (o dicasi con qual si uoglia altro nome) basta che è quella potenza, che tiene il principato di tutto l'esser nostro; et che ha in se la cognitione delle cose belle, & diuine; o sia poi per se stessa diuina, o la parte diuinissima di noi. Ma che a questa tal operatione conuenga il supremo, & altissimo fine della perfettione, & humana nostra felicità si dimostra con molte ragioni. Et prima; perche quella operatione è ottima, cosi per essere operatione dell'intelletto parte nostra principalissima, come anchora per contenere in se la cognitione delle cose piu eccellenti, & piu principali, che sono le diuine. Dapoi, perche è continuatissima, potendo noi piu di continuo trametterci nel fatto del contemplare, che in qualunque altro atto; per essere il nostro intelletto non obligato a gli organi corporei, si come sono i sensi; i quali, per questo, pateno fatica nell'operare. Terzo, la speculatione dell'intelletto ha in se raccolto un diletto troppo raro, & singolare; per essere la sapienza, piena di marauiglioso diletto; cosi per la purità sua; come anchora per la ferma cognitione, che per lei s'acquista: Da che ancho ne prouiene, che maggiori piaceri sentono li dotti, di quello, che non fanno gli altri; i quali si trouano per la uia dell'imparare. Di piu, quella sufficienza tanto necessaria alla uita felice compitamente si troua nel contemplare: Perche, se bene al sauiο, al forte, al giusto, & in somma a ogni uirtuoso si ricercano le cose necessarie per il uitto humano, nondimeno diciamo, che, in essequire le proprie operationi, il sauiο puo bastare da se solo; & quantunque in compagnia d'altri potesse forse meglio speculare, non è però, che, ancho da se solo, non sia sufficiente a quell'effetto: La onde il giusto, o il forte, per produr le proprie operationi, è sforzato di ha-

uer

uer presso di se persone, con l'aiuto dellequali, & uerso dellequali le ponga in effecutione. Aggiungesi alle cose dette (& questa ragione è di gran peso) che la uita contemplatiua si ama, & si mette in atto per rispetto di se sola; in modo tale, che il fauio nell'atto del contemplare si quieta, ne fuor di questo, ricerca altro contento; ilche già non si troua nell'altre attioni humane; Perche, mandata ad effetto qual si uoglia attione, ci soprauanza sempre non fo che di piu, che desideramo di ottenere, & per cui cagion ci affattichiamo, & trauagliamo. Et che cosi sia, ecco la ragione: Perche chiaro è, che la felicità consiste in un certo otio: ma l'attioni tutte, o sono indirizzate alla guerra, ouero all'amministrazione della Repubblica: Hora, la guerra non si desidera per se stessa, se non da chi fosse sanguinario, & ni amico dell'humana natura; ma si mette in atto, & effecutione (ilche non si fa senza fatica, ne senza gran trauaglio) a fine di ottenere poi la pace: Et similmente ne gouerni proprij, & intimi della città, gli huomini hanno sempre susseguente, alle loro attioni, qualche desiderio, & studio, che tuttauia li molesta, & tiene in negotio, di accrescere uia piu sempre la grandezza della Repubblica, o di confini, o di riputatione, o di partorir finalmente in loro medesimi, & nel publico anchora quella felicità, che ua di gran lunga inanzi alla uita politica, laqual noi diciamo consistere nella uita contemplatiua: Onde, se l'attioni delle uirtù morali hanno posta la bellezza, & grandezza loro nel guerreggiare, & amministrar la Repubblica, & queste non sono opere, che si facciano senza fatica, ne hanno in se l'ultimo perfetto riposo de i lor fini, ne segue, che necessariamente habbian a cedere in questa parte anchora, alla uita cōtemplatiua. Per ilche, se l'operatione dell'intelletto auanza di studio l'altre attioni, per hauere piu bel soggetto alle mani, non hauendo altro fine, che il suo proprio, a che riguardi, essendo ripiena di diletto marauiglioso, ilquale tanto piu cresce, quanto piu l'intelletto sta inuolto, nell'operare, riceuendo etiam dio quella operatione, dal piacere che se ne piglia, tuttauia maggior uigore; Et se finalmente è basteuole in se stessa, & è senza fatica, come quella, che è goduta con otio, quanto capisce l'humana natura, certo cagionandosi per lei tutti quei beni, che si attribuiscono all'huomo felice, debbiamo confessare, che la perfetta felicità humana sia posta in contemplare; quando sia, che honestamente ottenga una lunga perfectione di uita, non douendosi assegnare alla felicità imperfettione di sorte ueruna. E tanto rara, & singolare questa sorte di uita, che pare sopra humana: Perche l'huomo, uiuendo in questo modo, uien a uiuere non come huomo, ma secondo una parte di diuinità, che ha in se stesso; laqual è cagione, che in quello, in che auanza tutta la massa del nostro essere, ilche è pur assai, in

questo anchora, l'opera sua sia superiore a quelle di tutto il resto della nostra compositione. Onde, non s'ha a dar orecchio a coloro, i quali hanno detto, che li mortali deuono curar le cose mortali, & gli iddij le diuine; che anzi, con ogni nostro sforzo, debbiamo tentare di portarci, quanto piu possiamo inanzi, uerso l'immortalità, & cercar di uiuere secondo'l fine di questa parte, che tiene dentro di noi il principato. La qual parte, auenga che non si scopra se non di poca grandezza, hauendosi riguardo, con gli occhi del corpo, alla moltitudine de sensi, & all'altre parti, che concorrono in far tutta questa nostra compositione, nondimeno, se è poca di numero, & di magnitudine (che forse non ha magnitudine nella sua natura di che se ne lascia la propria consideratione a i libri dell'anima) ella pero, in uigore, & in honoranza supera di gran lunga tutte l'altre cose, che in noi sono. Ma possiamo ancho dire, & diremo bene; che ciascun huomo è huomo per la parte dell'intelletto; poiche questa è la principale, & la miglior parte, che in noi si troui. Da che ne segue, che sia brutta cosa uoler seguire altra uità, che quella dell'intelletto; & che, essendo uero, si come si è già mostro per inanzi, che quello, che è proprio della natura di ciascuno, sia ottimo, & giocondissimo; deuesi reputare la uita contemplatiua (che è quella dell'intelletto, come propria dell'huomo) per principalissima, in cui risiede il principale, & supremo grado della felicità humana.

*Come il secondo loco della felicità conuiene alla uita
attiua, la qual è ueramente humana.*

C A P.

X.



NEL secondo luogo poi della felicità nostra, sarà posta la uita attiua trattata uirtuosamente, la qual è ueramente humana; così, perche le cose giuste, & le temperate, & l'altre, che noi operiamo uirtuosamente, consistono ne mutui commerci, & negli atti, & affetti nostri, che sono cose proprie humane; come anchora, perche le uirtu morali hanno tanta corrispondenza con il corpo; che molti nascon inclinati, chi alla forza, & chi alla temperanza, & chi ad altra uirtù, & altri ad altri contrari costumi: A che s'aggiunge, che la prudenza, la qual si puo dire, che sia l'anima di tutte le uirtu morali, se bene è uirtu fondata nell'intelletto, è pero ancho tanto congiunta con le uirtu morali; che, nè la prudenza puo stare senza le dette uirtu, nè queste senza la prudenza; cōciosia cosa, che il prudente, dalle uirtu, riceua quella buona inclinatione, che conuiene haue-

re uerso i ueri fini; i quali sono il principio di farci seguire le belle operationi; sì come, all'incontro, la prudenza ci gioua per essequire; essendo lei quella, mediante la quale, si troua il dritto camino dell'attioni conuenienti, & proportionate alli ottimi fini. Da che ne seguita, che tutto lo stato della uita attiuu, uenga, in questo modo, a posarsi sopra la commun nostra massa corporale, da cui deriua l'essere di tutto l'huomo. La onde la uita contemplatiua ha del diuino, come quella, che prouiene dal puro intelletto, ch'è portione dell'esser nostro non congiunta con il corpo, ma separata: Ma pero, come questo si stia, cioè, se l'intelletto sia separato dal corpo, & in che modo, ne appartiene la consideratione ad altri libri, doue questa materia, che è molto difficile, & di grande importanza, più sottilmente si ha da maneggiar di quello, che conuenga alli presenti discorsi. Et diremo per hora (ritornando al nostro primo proponimento) come quindi si puo ancho molto ben scorgere, quanto la uita contemplatiua habbia del diuino in comparatione dell'attiuu; che li beni di fortuna non sono molto necessari alla uita de contemplatiui; i quali piu tosto dalla troppo gran copia di ricchezze, & altre cose tali, che altrimenti, restano offesi, & impediti. Non si puo certo essercitar la uita contemplatiua senza sanita, ne senza l'altre cose necessarie al uitto nostro; Et ancho, se l'huomo usa il commercio de gl'altri, non potra far di meno, che, lasciando ad un certo modo alle uolte in disparte le contemplationi, non usi, come huomo che è, le uirtu morali uerso d'altri, & che nō tratti con loro humanamente affatto. Ma nella uita attiuu, non solamente bisogna hauer le cose necessarie al uiuere; ma si ricerca appresso una grande abondanza dei beni di fortuna; così per usar liberalita; come anchora per altri affari, che sono di maggior rileuo; perche doue piu grandi, & piu importanti imprese s'hanno a fare, quui anchora bisogno è di maggior apparato di tutti i beni estrinseci: Perche poi (per dire il uero) non basta, che con parole sole si uoglia far professione delle uirtu morali, che bisogna appresso principalmente dimostrar, con gli effetti, la propria, & buona nostra intentione; Concio sia cosa che molte siate auenga, che gli huomini, mentre stanno ristretti sotto qualche custodia, o sono impediti da pouerta, o da altri accidenti, sieno stimati per buoni, mancando d'operar quel male, che commodamente non possono essequire; i quali, sciolti dalle catene, & franchi da gli ostacoli, per li quali teneuano celate, & occulte le lor prauae dispositioni, con strauaganti attioni si manifestano, di quanto maluagi costumi esser uogliano: Da che si comprende, che, per conoscere, se l'huomo sia ueramente uirtuoso, bisogna uederne la proua dalle proprie sue operationi.

rations. Ma non uenga per adesso in questione, se per l'effetto, & per la perfezione delle uirtu morali, piu importi l'elettione, oueramente l'attione; perche, senza dubbio; l'una, & l'altra uisi ricerca, ne faria la uirtu senza qual si uoglia di loro.

*Dalla simiglianza, che il Sanio tiene con la uita delli Dei,
si amosira l'eccellenza, & gran dignita
della felicità contemplatiua.*

CAPITOLO XI.



A per concludere finalmente con ragioni molto eleuate, le quali ci faranno ascendere infino alla consideratione della uita degli Iddij, che la piu perfetta, & suprema felicità sia posta in contemplare; diciamo, che li Dei, senza alcun dubbio, sono felici, & beati; & non già, per conto di attione alcuna morale; perche a loro non conuiene, ne usar liberalità in donar danari, quali è cosa troppo brutta da stimare, che possoggano; ne far giullia per causa de contratti, che insieme habbiano; ne usar castità, quali che, da gli immoderati appetiti carnali, ne quali conuenga loro moderarsi, sieno molestati. Dunque, perche i Dei hanno pur uita, & non dormono, come hanno fauoleggiato i Poeti di Endimone, conuien dire; che se ne stiano in una continua contemplatione, per la quale sono felicissimi; come quelli, che perpetuamente, & felicissimamente in questo stato si riposano; & che per conseguente, fra le cose humane, quella uita sia felicissima, la qual sia piu simile, & piu propinqua alla uita de gli Iddij: Di che ancho puo essere, questo, per grande argomento; che gli animali irragioneuoli sono in tutto incapaci di felicità, non per altro, che, per essere totalmente priui d'intelletto; talche, in niun modo, sono atti a contemplare; si come, per opposito, la uita delli Dei è tutta piena di beatitudine, per essere di continuo posta in atti purissimi della contemplatione; Et pero quelli huomini anchora sono, piu de gli altri, partecipi di felicità, i quali, piu si conseruano in questo atto del contemplare, atto per se stesso eleggibile, & honorabile, & pieno di sommo contento. Ma è pero d'auertire; che li Dei godon la uita loro intellettuale, senza huopo hauere di alcun'altra cosa; la onde l'huomo ha bisogno di certa prosperità, per poter mettere in atto la contemplatione; in modo tale, che degnamente non la puo esercitare, senza aiuto del corpo sano, & senza molti altri commodi, che sono necessarii per sollentar la uita; essendo pero piu in proposito

posita la mediocrità, che l'abondanza per il filosofare. Onde Solone, & Anassagora riposero la felicità ne gli atti uirtuosi accompagnati da mediocre stato di fortuna: Et certo, che l'opinione de Sauu in queste cose uagliò assai, quando co i lor pareri anchor s'accordano i costumi, & la uita buona esemplare; altrimenti i bei detti, & le belle sentenze hanno poco credito. Per il che, se li Dei uiuono felicissimi fra le continue loro contemplationi, certo, è da credere, che di questa tal uita si contentino incredibilmente; & che, tenendo essi cura delle cose di qua giù (si come è uersimile che tengano) tanto piu special cura habbiano (come d'amici) di coloro, i quali piu de gli altri, gli uanno assomigliando; quali sono gli huomini dati alla uita contemplatiua: Ilche aceresce in gran cumulo la dignità della felicità contemplatiua. Onde il Sauo sarà, sopra tutti gli altri huomini, sommamente felice.

Come per tenere gli huomini in freno, che non trapassino di troppo all'estremo de uiti, è stata necessaria l'institutione delle leggi.

CAPITOLO XII.



A, essendosi finqui ragionato della felicità, & delle uirtu, & dell'amicitia, & del piacere; oltre le quali cose non pare, che si possa aggiunger altro per compimento della perfectione humana, alcuno potrebbe credere, che fosse uenuta a fine l'opera, che per noi si ua tessendo intorno l'humana filosofia; Ilche non è però uero; auenga che non in sapere la uirtu, ma in operar quello, che sia conueniente alla uirtu, sia ueramente posto il fine della felicità nostra. Et se le parole fossero di tanto ualore, che bastassero da se sole, per far gli huomini buoni, fariano, secondo l'opinione di Teogne, degne di troppo gran premio, come quelle, che s'haueriano a comperare per qual si uoglia gran prezzo: Ma gli auertimenti ragioneuoli, per auentura potranno ben hauer forza presso degl'gli animi generosi, & liberalmente alleuati, per accendergli tanto piu nell'affetto uerso la uirtu; ma presso di coloro, che sono già inuecechiati ne i mali costumi, & piu auezzi a tener conto della paura, che del rossore, & soliti ad astenerli dalle cose mal fatte piu per necessità, che per fuggire il biasimo; come quelli, che non hanno hauuto già mai alcun gusto delle cose belle, & ueramente gioconde; mà sempre se ne son iti persi dietro alle nefande proprie passioni, le parole buone, quantunque pregue sieno di uerissime

uerissime sentenze, non haueranno alcun potere. Ilperche, se in piu maniere puo l'huomo diuentar buono, cosa amabile sia, che, poste tutte queste insieme, si faccia ogni opera, perche gli huomini in qualunque modo si possa, si riduchino in questo buon stato: Et pare, che l'huomo possa diuenir buono in tre modi; cioe o per natura, o per dottrina, o per costume. Et quanto sia per conto della natura, s'intende, per opinion d'alcuni, che de gli huomini alcuni nascono meglio disposti, & piu atti de gli altri a riceuere certa buona inclinatione uerso le uirtu; In che, se bene per un tal dono si possono reputar huomini ueramente fortunati, & fauoriti da Dio, è pero da presupponere, che questa buona loro natural inclinatione non basti da se sola per rendergli interamente uirtuosi; se non ui si aggiugge appresso l'osseruanza di un buon'uso, si come è gia stato risoluto per inanzi. Parimente per la uia della sola disciplina, la qual uenga proposta da saggi discorsi de prudenti, sotto parole, quanto si uoglia pregne di ragioni, non è dubbio, che gli huomini non sagliono gia mai all'alto grado della uirtu, senza quella buona dispositione, che s'acquista mediante l'uso; il quale (a guisa della terra che si coltiua, perche al tempo suo habbia poi a render frutti buoni) fa produr a gli huomini operationi uirtuose, con tanta prontezza, come se fossero loro naturali: Per che, si come habbiamo detto per inanzi, la pratica ci mostra chiaro; che hanno ben qualche potere li discorsi ragioneuoli appresso de cuori generosi, & ben auezzi; ma in altri non sono per far frutto alcuno; atteso, che i piu de gli huomini obedischino meglio alla necessita, che alla ragione; & piu prontamente cedano al castigo, che all'honesto; & mal uolentieri pollan abbandonare la uita lasciua, & carnale, della quale si sono dilettrati per infino da fanciulli. Onde diremo, che la bonta di natura gioua molto per far inclinar l'huomo uerso del uero bene; & che i saggi auertimenti altresì uagliano assai, per meglio infiammare gli animi gia ben disposti uerso la uirtu; ma poi in fatti, per il debito compimento di tutto cio, ricercasi necessariamente la consuetudine di ben uiuere, & ben operare. Ma poi a fine, che questo buon'uso, che è di tanta importanza, si habbia a piantar ne gli huomini in modo tale; che, & li mal auezzi si pollano curare, & alleuar i giouani sotto buona educatione, non solo per il tempo della giouentu, ma aucho per tutto il corso della uita (essendo, di ognuno difficilmente abbandoni certi affetti sensuali, a quali ordinariamente siamo inclinati dalla natura) pero è grandemente d'auertire; che, per compimento di questo cosi grande, & importante fatto, è mestiero di cosa, la qual habbia intelletto, & sia di forza, & di potente autorita per comandar quello, che gli huomini habbiano a fare, per diuentar uirtuosi.

il che,

il che certo non può esser altro, che la legge. Perche l'autorità de padri non è mai di tanta forza, & potere, che possino bastare sufficientemente ad una tanta impresa: ne qual si uoglia huomo, il qual non fosse un gran Re di bontà, & ualore, & di credito inestimabile (cosa che di raro intrauiene) potria operare questo così grande, & importante effetto; auenga che l'huomo, il qual s'opponga all'inclinationi, & affetti d'altri, soglia essere da loro grandemente odiato. Questo non accade già della legge, la quale essendo da ottimo occhio d'intelletto proposta, & ordinata, uien riuerita, & temuta da ciascuno. Per il che alcuni hanno detto, & bene, che i legislatori, con l'oggetto di bella lode, doueriano confortare; & accendere i ben disposti animi alla uirtù: & gli altri, che ne son ribelli, & indocili; per esser oppressi da certe proprie maluagie passioni; distorgli con li opposti castighi (a guisa de ualenti medici, che curano l'infirmità con remedi di cose contrarie) dal cattiuo, & brutto uiuere, & riuolgergli nella buona strada, per fargli seguire le buone, & honorate attioni; sì come poi quelli, che sono di cura disperata, s'hanno da sbandire, come mostri fuori del paese. Ma se noi ci guardiamo à dietro in considerar le Republiche già state, niuna fuor di quella de Lacedemoni, ci si può rappresentare inanzi, la qual habbia hauuto intendimento di pigliar cura, per publico decreto, della buona educatione, & studi della gioventù. Onde debbiamo fare questo presupposito, che in ogni modo, per alleuar be i gioueni, si che diuentino uaghi dell'attioni uirtuose, sia necessario per publico ordine instituire leggi, o scritte, o non scritte, che sieno accomodate a questo disegno. Ne già questa tanto importante impresa s'haura da trascurare, perche gli huomini tutti, dall'ordination delle leggi non diuentin buoni; poi che similmente dall'arte della medicina, non tutti quelli, che si amalano, si riducon a sanità: ne però lo studio di quest'arte è negletto, anzi è tenuto in gran conto da gli huomini di buono intelletto; il che tanto più conuiene alla filosofia ciuile per la cura, che in essa si prende di quella sanità, la qual appartiene a gli animi nostri.

Come importa molto per l'educatione de giouani, che all'istitutione delle leggi s'aggiunga appresso una particolar cura de i padri. Cap. XIII.



A, per instituire ottimamente i figlioli, diciamo, che non solo la publica cura è necessaria; ma che molto più anchora gioua la priuata: Perche primamente i padri per l'unione tanto stretta di sangue, che tengon con i proprii figli, & per li gran benefici, che loro hanno fatto, & tuttauia uan facendo, & per la lunga conuersatione hauuta insieme, quasi natu-

naturalmente per uia di amoreuolezza deueno hauer maggior potere presso di loro con certi dolci suoi particolar ammaestramenti di quello, che habbian le leggi poste nella città. Oltra a ciò, si come nella medicina, la notitia uniuersale non basta per l'esercizio del medicare, se non vi si aggiunge appresso la cognitione, & particolar pratica della complessione di questo, & di quello, per essere di molti molto differenti le nature; a quali parimente diuersi rimedi s'hanno da applicare; così nell'education ciuile, bisogna, oltre a quello, che conuiene al generale, conoscere appresso le cose in particolare, le quali si consacciano separatamente con le nature diuersè di ciascuno; essendo, ch'alcuni sieno piu inclinati ad una cosa, che a un'altra; & possa uno riuscir meglio in un studio, che in un'altro, & distorsi da qualche mala inclinatione per mezzo di certa particolar osservanza, la quale con la priuata cura de Padri, puo esser conosciuta, & auertita, & non altrimenti, o non così bene. Onde, ancho il buon legislatore deve instituir le leggi in modo tale, ch'abbraccino il piu che sia possibile, il publico, & il priuato bene; douendo egli primamente hauer l'occhio a formar le leggi piu uniuersali, che puo; & da poi tirarle in proposito delle particolar inclinationi del popolo; procurando, che quanto piu è possibile (si come ancho è accennato nel primo libro della Rettorica) resti poco che pigliare fuori dell'ordine delle leggi proposte per regola del uiuer conforme all'ordination della Republica; che in questa maniera il legislatore fara uero artefice del gouerno della città, non meno di quello, che nella medicina sia buon medico colui, il qual all'uniuersale cognitione di quest'arte congiunge insieme la particolare.

Che l'officio dell'istituire, & riformar le leggi, non appartiene all'oratore; ma è proprio solamente di chi è pratico, & esercitato ne gouerni ciuili.

CAPITOLO XIII. & ultimo.



RE HO è da uedere, quali sieno gli huomini atti a quest'impresa della institutione delle leggi. Perche quest'officio non tocca già all'oratore, si come falsamente alcuni hanno uoluto dire; ma è proprio di coloro, i quali amministrano le città, & sono detti huomini di Republica; i quali ordinariamente trattano le faccende ciuili, piu per uia di certa faculta, & esperienza che hanno, che per discorso, che prouenga da eccellenza d'ingegno,

gno, di cui sieno dotati. Onde coloro, i quali non han lasciato scritto alcun precetto di quello, che l'huomo debba offeruare, per diuentare buon legislatore, essendo stati eccellenti institutori delle leggi, hanno fatto un gran male a defraudare i figlioli & gli amici, & i compatrioti d'un'opera cosi degna, & tanto importante: la quale, senza dubbio, era molto piu utile, che lo star a scriuere orationi giudiciali, o dimostratiue, si come alcuni di loro hanno fatto. Ma, lasciando questo da parte, diciamo; che l'oratore non ha gia d'arrogarsi questa faculta d'istituir le leggi; la qual ricerca grande isperienza dell'attioni humane, & molta pratica de gouerni ciuili, cose molto lontane dalla professione dell'oratore. Ma quanto s'abbagliano quelli, i quali hanno attribuito la faculta d'istituir le leggi alla Rettorica, da questo si puo scorgere, che mossi dalle proprie passioni, & dalla molta persuasione di lor medesimi, hanno posta la Politica in loco inferiore della Rettorica, hauendo appresso detto (cosa ueramente erronea) che facile sia il compor leggi, & far la scelta di molte leggi, cauandone le migliori con giudicio; quali come che uoghiano, che questo tal giudicio possa essere ageuole, & pronto a ciascuno: essendo nondimeno manifesto, che la Politica e di gran lunga superiore alla Rettorica, & che l'impresa di ordinar le leggi, & di discernere se buone dalle cattive e non meno difficile, di quello, che sia ancho importante. Perche, sicome nella pittura l'essercitatio, & sauio dipintore sapra distintamente conoscer le differenze delle cose pertinenti alla sua arte; come se questa, o quella immagine sia ben fatta, o no, per qual uia ella sia composta, & come una parte corrisponda con l'altre, & come si debba, ouero si possa fare; & chi e poi ignorante di quest'arte, si contentera di sapere in un certo modo confuso se l'opera sia bella, o brutta; cosi a punto auiene delle leggi, le quali sono opere proprie delle Republiche: perche il giudicar bene, quai leggi si debbano introdurre nella citta, & perche ragione, & come; certo non e impresa se non di quelli, i quali col mezo di una lunga pratica, & gran maneggi habbiano gia fatto un'habito in amministrare i gouerni ciuili. Et gli altri, che sarranno priui di questa sperienza, s'abbatteranno forse a caso d'indouinare il medesimo, si come talhor accade a medici ignoranti di accertare l'infirmita d'alcuno; & potranno anchora dalli discorsi fatti intorno a questa faculta, acquistar maggior intelligenza di quella, che non hanno. Ma ueramente senza l'habito gia fatto ne gouerni ciuili, potra poco giouare all'huomo il metter mano a queste tali considerationi; perrenderli sufficiente, & atto a ben discernere le leggi buone dalle cattive; si come parimente dai libri della medicina niuno potra mai apprendere tanto che basti, per diuentar buon medico, se alle speculationi uniuersali non aggiungera anchora l'essercitio manuale del medicare; che

ben in questo modo poi li precetti generali applicati a gli atti particolari sogliono essere di gran giouamento in tutte quelle professioni, che sono indirizzate all'operare. Dunque, con questo presupposito, che le contemplationi, che si possono fare intorno alle leggi, & le Republiche, per esser ben'intese, & ben regolate, s'habbino da mettere in pratica con il inuuale uso de gouerni; entrarem hora, per compimento dell'humana filosofia a parlare dell'ordination delle leggi, & delle medesime Politie; essendo nostro proponimento di toccar prima quel di buono, che gl'altri ci hanno lasciato scritto, & dapoi (riducendo sotto general diuisione tutte le sorti de gouerni) considereremo, quale sia la natura di ciascun gouerno, & in che modo si conseruino, & come si guastino, & perche alcune ciua sieno rette bene, & altre male; che in questo modo, forse ci uerra ancho fatto di afferrare quale sia la uera, & ottima Republica, & in che maniera ciascuna si debba ordinare, & di quai leggi ualersi, & di quai usanze; alla qual trattatione daremo principio in questa guisa.

Il fine del Decimo, & ultimo libro dell'ethica di Aristotile.





ET RESOLVTIONI
DI VARI DVBBI
DEL REVER. M. ANTONIO SCAINO,

*Sopra i dieci libri dell' Etica di Aristotile
a Nicomacho.*

Con priuilegio di N.S. Papa Gregorio XIII. per x. anni.



CON LICENTIA DE SVPERIORI.
IN ROMA,

Appresso Gioseppe de gli Angeli. M D LXXIIII

THE
LIBRARY OF THE
MUSEUM OF
COMPARATIVE ZOOLOGY
AT HARVARD UNIVERSITY
Cambridge, Mass.
U.S.A.



APPROVED BY THE
LIBRARY OF THE
MUSEUM OF
COMPARATIVE ZOOLOGY
AT HARVARD UNIVERSITY
Cambridge, Mass.
U.S.A.

GREGORIUS. PAPA XIII.

DILECTO filio Antonio Scaino clerico Brixien. Dioecesis, Magistro in Theologia, Salutem & apostolicam ben. Exponi nobis nuper fecisti, quod tu Paraphrasim vulgari Italico sermone in decem libros Aristotelis Ethicorum ad Nicomachum Iurijis annotationibus, ac multis difficultatibus, quæ super eisdem libris à te dissoluntur, composuisti, & ad publicam omnium utilitatem, ob fructus, qui ex huiusmodi opere provenire possunt, dictum opus, quod iam à dilecto filio Paulo Constabili nostri sacri Palatii apostolici Magistro usum, & approbatum fuit, per dilectum filium Iosephum de Angelis in Alma Urbe nostralibrorum Impressorem imprimere, seu imprimi facere intendis; dubitas tamen ne huiusmodi opus, si postmodum ab alijs sine tualicentia imprimatur, in maximum tui præiudicium, ob sumptus, qui in huiusmodi primæa dicti operis impressione necessario subeundi veniunt, tendat. Quare nobis humiliter supplicari fecisti, quatenus indemnitati tue consulere, aliasq; in præmissis opportune providere de benignitate apostolica dignaremur. Nos igitur te, qui Magister in Theologia existis, specialibus favoribus, & gratijs prosequi volentes, & à quibusvis excommunicationis, suspensionis, & interdicti, alijsq; Ecclesiasticis sententijs, censuris, & penis à iure, vel ab homine, quavis occasione, vel causa factis, si quibus quomodolibet innodatus existis, ac effectum præsentium duntaxat consequendum, harum serie absolventes, & absolutum fore censentes; tuis in hac parte supplicationibus inclinati, Tibi, ne opus Paraphrasim huiusmodi hæcenus non impressum, & per præfatum Iosephum de tui ordine, ut præfertur, imprimendum, per decem annos, post primam eiusdem operis impressionem, à quocunque seu quibuscunque alijs sine tua, vel hæcenus & successorum tuorum licentia imprimi, aut vendi, seu in apothecis, vel alias venale, præterq; à dicto Iosepho, ut præfertur, impressum, aut imprimendum teneri possit, apostolica auctoritate tenore præsentium concedimus, & indulgemus. Inhibentes omnibus & singulis Bibliopolis, & librorum Impressoribus, ac alijs quibuscunque in ditione nostra temporali constitutis, in Terris verò Sanctæ Romanæ Ecclesiæ mediata, vel immediata subiectis sub Quingentorū Ducatorū auri Cameræ apostolicæ applicandorum, & insuper amissionis librorum penis toties ipso facto & absq; alia declaratione incurrendis, quoties contravenient fuerit, ne intra decennium, ab impressione dicti operis computandum, epus ipsum per dictum Iosephum de tui ordine, ut præmittitur, imprimendum, absq; expressa tui, vel tuorum prædictorum licentia, dicto decennio durate, imprimere, seu ab ipsis, vel alijs, præterq; à dicto Iosepho, vel suis impressum, & imprimendum, vendere, seu venale habere, aut proponere, aut illud habere audeant, vel præsumant. Mandantes vniuersis Venerabilibus fratribus Archiepiscopis, episcopis, eorumq; Vicarijs in spiritualibus generalibus, & in statu temporali Sanctæ Romanæ Ecclesiæ etiam legatis, & Vicelegatis sedis apostolicæ, ac ipsius status Gubernatoribus, ut quoties pro ipsius Iosephi parte fuerint requisiti, vel eorum aliquis fuerit requisitus, Tibi & tuis præfatis in præmissis efficacis defensionis præsidio assistentes, prænulla ad omnem tui requisitionem, contra inobedientes, & rebelles, per censuras Ecclesiasticas, etiam sæpius aggravando, & per alia iuris remedia, auctoritate nostra exequantur; inuocato etiã ad hoc si opus fuerit, auxilio brachij secularis. Et insuper quia difficile admodum esset, præsentem ad quemlibet locum deferri. Volumus, & apostolica auctoritate decernimus, eorum Transumptis, vel exemplis, etiam in ipso opere impressis, plenam & eandem prorsus fidem ubiq; tam in Iudicio, quàm extra haberi, quæ præsentibus haberetur. Non obstantibus constitutionibus, & ordinationibus apostolicis, ceterisque contrarijs quibuscunque.

Datum Romæ apud Sanctum Marcum, sub Annulo Piscatoris, Die xv. Iulij.
M D LXXIIII. Pont. Nostri Anno Tercio.

Alexander, Peregrinus.

At ergo Io. M. Ionins.

TAVOLA DE CAPITOLI

CONTENVTI NELLE ANNOT. E DVBBI

SOPRA L'ETHICA D'ARISTOTILE

A NICOMACHO.



DEL PRIMO LIBRO.



ANNOTATIONE
prima, doue si espiana,
qualmente sotto que-
ste quattro uoci, me-
thodo, arte, attione,

& electione si cõprende tutto quel-
lo, che l'huomo puo ordinare, pro-
curare, & operare con indrizzo di
ragione.

p. 1

Annotatione seconda, per cui si toglie
la contraddittione, che appare in
Aristotile intorno alla uolonta hu-
mana, cioè, come ella possa inclina-
re & non inclinare alle cose impos-
sibili.

p. 3

Annotatione terza, nella qual con-
l'autorità di Platone si conferma il
presupposito fatto da Aristotile
che la Politica sia unica & uera
consideratrice di tutti i fini hu-
mani.

p. 4

Annotatione quarta, per stabilir che
il trattato de costumi uia sotto la Po-
litica come parte di essa, essendo in-
sieme per altra consideratione prin-
cipio della medesima.

p. 4

Annotatione quinta, per lenar l'appa-

rente cõtradittione ne detti di Ari-
stotile, che l'incontinente sia non
idoneo uiditore di questa faculta cõ-
uile, & insieme atto a guarire del-
la sua infirmità.

p. 5

Annotatione sesta, nella qual si dichia-
ra sotto qual principio si rinchiuda
la certezza della dottrina morale;
modo assai particolare di questa fa-
cultà, & pero degno di molta con-
sideratione.

p. 7

Annotatione settima per esplicare, co-
me l'honore sia piu in quelli che lo
fanno, che in coloro che lo rice-
uono.

p. 8

Annotatione ottaua, doue si espone il
fondamento, dal qual si mosse Pla-
tone, a presupponere l'Idée, & toc-
ca si breuemente la principal oppo-
sitione, che uia contra il suo presu-
posito.

p. 9

Annotatione nona, in cui si scopre cer-
to detto d'Aristotile prima surpa-
te da Platone.

p. 10

Annotatione decima, per esplicare que-
sto modo di parlare per similitudi-
ne, che prima bisogna designare, &

poi

TAVOLA DE CAPI CONTENVTI

- poi depingere le cose che si trattano. p. 10
- Annotazione undecima in esplicatione della sentenza di Solone detta a Cresore de lidi. p. 11
- Annotazione duodecima in manifestatione dell'opinione d'Aristotile circa l'interesse, che possano hauer i morti nelle cose opate da uiui. p. 12
- Annotazione decimaterza, nella qual si dichiara che presso di Aristotile tra felice & beato non è differenza alcuna essenziale, & come sia un stato di mezzo tra misero & felice. p. 12
- Annotazione decimaquarta, nella qual si esplica il testo assai oscuro, doue Aristotile con molta breuità accenna, senza esplicarsi, ad una certa comparatione tra fatti tragi ci presupposti & rappresentati, & le cose attinenti a uiui & a morti. p. 14
- Annotazione decimaquinta, in cui si mostra quanto bene s'accomodi la lode a gli habiti morali, & non tanto bene a gli habiti intellettui. p. 17
- Dubbio primo, nel qual si risolue, che la filosofia contemplatiua auanza di dignità l'attiuu. p. 18
- Dubbio secondo, come ragioneuolmente alla filosofia attiuu si sia appropriato il nome di Politica. p. 19
- Dubbio terzo, in qual modo la filosofia ciuile possa essere utile a gli huomini. p. 20
- Dubbio quarto, che la filosofia ciuile è in un certo modo differente dalla prudenza. p. 21
- Dubbio quinto, come per godere la felicità bisogna operare uirtuosa-mente. p. 22
- Dubbio sesto, in qual modo nella definitione della felicità si comprendano i beni del corpo & quelli di fortuna. p. 23
- Dubbio settimo, in qual modo sia compresa la uoluptà nella definitione della felicità. p. 24
- Dubbio ottauo, per qual causa si ricerchi alla felicità humana spatio di lunga & perfetta uita. p. 24
- Dubbio nono, come a Dio non conuiene propriamente la lode, ma l'honore. p. 26
- Dubbio decimo, come al magnanimo conuiene l'honore, & generalmente a quai cose stia meglio la lode, o l'honore. p. 26
- Dubbio undecimo, in qual modo l'appetito sensitiuo prestì obediencia alla ragione. p. 28
- Dubbio duodecimo, sotto quali potenze dell'anima si ripongano le uirtu morali. p. 29

DEL SECONDO LIBRO.

- Annotazione prima per dichiarare come le uirtu intellettive s'acquistano con il mezzo della dottrina, a differenza delle morali, le quali derivano dall'uso. p. 31
- Annotazione seconda, per confermare con l'autorità d'Aristotile di quanta importanza sia alleuar bene i giouani da primi anni. p. 34
- Annotazione terza, circa la diuision de' beni fatta in tre modi, utile, giocondo, & honesto. p. 34

Anno.

NELLE ANNOTATIONI ET DVVBI.

Annotatione quarta, per rimouere ne detti di Aristotile l'apparente contradictione circa il contrasto dell'ira, & della uolupta. p. 35

Annotatione quinta, doue si scopre come alla uirtu conuenga obietto potentissimo. p. 36

Annotatione sesta, nella qual si mostra contra l'opinion d'alcuni l'odio insieme con l'ira andar sotto la ragione della potenza irascibile, & essere anchora appoggiato insieme con l'amore al medesimo subietto della parte corporea. p. 37

*Annotatione settima, in auertimento del desiderio detto da greci *πῖθος*, come sia una uoce generale, che serue a isprimere uarie passioni, alle quali non è posto proprio nome.* p. 41

Annotatione ottaua, per dichiarazione de gradi, i quali hanno luogo nell'attioni & passioni humane. 41

Annotatione nona, per esplicar il modo della mediocrità, la qual possa essere nelle uirtu intellettive. p. 42

Dubbio primo, nel quale si risolve come l'uso sia il principal fondamento di tutte le uirtu morali. p. 42

Dubbio secondo, come dall'operationi antecedenti si generano in noi gl'habiti de costumi. p. 43

Dubbio terzo, in qual modo le uirtu morali sieno fondate nelli piaceri & dispiaceri. p. 44

Dubbio quarto, come in questa uita terrena l'huomo non puo uiuere senza passioni. p. 45

Dubbio quinto, come ogni cosa che si genera dentro all'anima conuien che

che sia o passione, o potenza, o habito. p. 46

Dubbio sesto, che le uirtu morali consistono in una mediocrità, la qual è posta fra duo estremi uitiosi sotto la regola della prudenza. p. 47

Dubbio settimo, come il ragionamento delle passioni humane fatto in questi libri morali, è a sufficienza quanto importa per il presente negotio. p. 48

Dubbio ottauo, come per rispetto delle uirtu morali, a bastanza si è fatta mentione delle attioni loro, da che consequentemente si mostra, come tutte le uirtu morali sono fondate nella moderazione di certi proprii affetti con l'aggiunta d'attioni appropriate a ciascuna uirtu. p. 49

DEL TERZO LIBRO.

Annotatione prima, nella qual esplicandosi la natura dello spontaneo, si uede insieme a far palese quello che sia il libero arbitrio humano. p. 51

Annotatione seconda, in esplicatione delle particolar conditioni, che si ricercano per render gl'atti nostri degni di laude, o di biasimo; & insieme trattasi della natura delle circostantie. p. 54

Annotatione terza, per leuar la contradictione apparente in Aristotile come sia che il continente si uagli, & non uaglia dell'electione. p. 57

Annotatione quarta, nella qual si dichiara un detto d'Aristotile nella Rettorica, che per repugnare alle cose

TAVOLA DE CAPI CONTENVTI

- coſe dette qui intorno alla uolonta
humana.* p. 58
*Annotatione quinta, in dichiarazione
de gli errori commeſſi dal bria-
co.* p. 59
*Annotatione ſeſta, in dichiarazione
delle uarie ſpetie della temperan-
za.* p. 59
*Annotatione ſettima, per chiarire
come la fortezza & la temperan-
za hanno maggior congiunzione cò
le parti dell'anima irragionevole,
di quello che habbiano l'altre uir-
tu morali.* p. 60
*Dubbio primo, nel qual ſi riſolve co-
me all'huomo per ſuggir la morte
non è lecito di far opre brutte &
ſcelerare.* p. 61
*Dubbio ſecondo, come nell'iſteſſo hu-
mo, in un medefimo tempo, & cir-
ca un'oggetto medefimo l'elettione
può eſſere contraria alla concupi-
ſcenza, ma non già la concupiſcen-
za a ſeſteſſa.* p. 62
*Dubbio terzo, come il conſiglio no-
ſtro è de i mezi, & non mai del
fine.* p. 62
*Dubbio quarto, come il conſiglio no-
ſtro non è in uano, ma uà a ſegno
determinato in riſolvere la materia
delli noſtri affari.* p. 63
*Dubbio quinto, come la noſtra elettio-
ne ſi può dire & appetito intellet-
tuo, & intelletto appetitiuo.* p. 64
*Dubbio ſeſto, in qual modo il uizioſo
ſi poſſa mutare di caſtino in buo-
no.* p. 65
*Dubbio ſettimo in qual modo la uolon-
ta prona di ſua natura al bene, poſ-
ſa inclinar al male.* p. 66
*Dubbio ottauo, per qual ignoranza de
particolari ſi ſcuſino gli errori, &
per quale non ſi ſcuſino, ma ſi dia-
no li caſtigghi.* p. 68
*Dubbio nono, come la fortezza è me-
diocrita poſta fra due eſtremi di
eſceſſo & di diſetto.* p. 69
*Dubbio decimo, per qual cagione dal-
la uirtu della fortezza uengari-
moſſa la paura, & la conſidenza
di alcune coſe.* p. 71
*Dubbio undecimo, in qual modo non
diſcua all'huomo forte contrubar-
ſi per li mali che ſopporta.* p. 72
*Dubbio duodecimo, per che i piaceri
de ſenſi eſteriori ſieno detti piaceri
corporei, & gl'altri animali.* p. 72
*Dubbio decimo terzo, ſotto qual uirtu
s'habbia a riporre la moderatione
delli piaceri non dipendenti dal gu-
ſto, ne dal tatto.* p. 73
*Dubbio decimo quarto, in qual modo
l'intemperanza & l'inſenſibilita
ſieno uitij contrari della temperan-
za.* p. 74

DEL QVARTO LIBRO.

- Annotatione prima, per dichiarare
alcune ſpetie d'auaritia, le quali
anchora uàno ſotto la giuſtitia.* 76
*Annotatione ſeconda, in manifef-
tatione del nome accomodato alla ma-
gnificenza.* p. 76
*Annotatione terza, circa l'opinion
di Seneca intorno alla ſclemen-
za.* p. 77
*Annotatione quarta, per ſcoprire la
differenza tra li colerici amari, &
li ſaſtidioli.* p. 79
Dubbio

- Dubbio primo**, nel quale si difende come la liberalità sia fondata non solo in atti, ma ancho in affetti. p. 79
- Dubbio secondo**, che alla liberalità s'opponne per difetto l'auaritia, & la prodigalità per eccesso. p. 79
- Dubbio terzo**, come la prodigalità si puo dire peccato, & men graue, & peggiore dell'auaritia. p. 80
- Dubbio quarto**, se il tiranno si puo dimadare propriamēte prodigo. p. 81
- Dubbio quinto**, come la liberalità & la magnificenza sono due uirtù insieme differenti di specie. p. 81
- Dubbio sesto**, come la magnanimità è specie di uirtù diuersa da tutte l'altre morali. p. 82
- Dubbio settimo**, doue si difende la magnanimità da certe opposizioni. p. 83
- Dubbio ottauo**, come la magnanimità è specie di uirtù differente di specie dalla uirtù posta ne mezani honori. p. 84
- Dubbio nono**, come sotto la mansuetudine non si comprende l'appetito irascibile in modo tale, che in lui non sieno fondate anchora altre uirtù. p. 85
- Dubbio decimo**, se in alcun modo sia lecito dir la bugia. p. 86
- Dubbio undecimo**, come conueniente-mente nel burlare sia posta la uirtù della piaceuolezza. p. 87
- Dubbio duodecimo**, per qual causa si è parlato della uergogna secondo l'ordine delle uirtù, & non dello sdegno, ne della misericordia; & perche circa tutte le passioni non si sono ordinate proprie uirtù, & proprii uizij. p. 87

A Nnotazione prima, per esplicare la conuenienza & differenza, che hanno insieme la giustitia uniuersale, & le semplici uirtù morali.

pag.

92

Annotazione seconda, per manifestare il proprio obietto della giustitia particolare. p. 93

Annotazione terza, in dichiarazione di un luogo di Aristotile circa il duello. p. 93

Annotazione quarta, circa l'ignoranza, che ci scusa da gli errori. p. 95

Annotazione quinta, in esplicatione del testo di Aristotile. assai oscuro circa le uarie forti d'huomini, ne quali babbino, o non babbino luogo l'ordinationi delle leggi. p. 96

Annotazione sesta, per esplicare il uario significato della uoce inuincibile. p. 101

Annotazione settima, in dichiarazione della natura del decreto. p. 102

Annotazione ottaua, circa il castigo, che conuiene a chi ammazza se stesso. p. 102

Dubbio primo, nel quale si risolve come la uirtù della giustitia particolare consiste nella moderatione di certo affetto humano, come si è presupposto anchora di tutte l'altre uirtù morali. p. 103

Dubbio secondo, come non senza buona cagione per insegnare la giustitia, si è cominciato dall'ingiustitia. p. 103

Dubbio terzo in qual modo la giustitia

TAVOLA DE CAPI CONTENVTI

- tia uniuersale possa sotto di se con-
 tenere tutti i uitij.* p. 106
Dubbio quarto, come la differenza, che
 appare tra *Aristotile & i legisti*
 circa la diuisione del 'giusto, & la
 definitione della giustitia, non è
 ueramente contraria, o differente
 nella propria sostanza. p. 106
Dubbio quinto, come la giustitia uni-
 uersale è uirtu bellissima sopra cias-
 cuna uirtu morale, non potendosi
 pero dire il medesimo della giusti-
 tia particolare. p. 108

DEL SESTO LIBRO.

- A** Notatione prima, in dichiaratio-
 ne della stimatina, & dell'opinio-
 ne. p. 110
Annotatione seconda, per dichiarar
 quello che significhi il parlar stra-
 niero; detto da greci *ἑτερογlossia*.
 pag. 110
Annotatione terza, circa la uoce del-
 la temperanza. p. 111
Annotatione quarta, doue si spiana il
 detto d' *Aristotile* che dell'arte, sia
 uirtu, & non della prudenza. p. 111
Annotatione quinta, in efflicatio-
 ne dell'eta giovanile capace delle
 scienze di matematica, & non at-
 ta alla prudenza, ne alla filoso-
 fia naturale, ne alla sapienza.
 pag. 113
Annotatione sesta, intorno al modo
 diuerso d'acquistar gli habiti intel-
 lettini. p. 113
Annotatione settima, circa l'ascoltar
 i ricordi de uecchiai. p. 114
Annotatione ottaua, come sieno al-

- cuni uirtuosi da natura. p. 114
Dubbio primo, nel qual si risolue, co-
 me dell'anima ragioneuole possono
 essere molte parti insieme diffe-
 renti di spetie & di genere. p. 114
Dubbio secondo, come l'opinione, &
 la stimatina sono ragioneuolmente
 escluse dall'ordine de gli habiti in-
 tellettini, come differenti da lo-
 ro. p. 115
Dubbio terzo, come la sapienza è una
 scienza diuersa da tutte l'altre scien-
 ze particolari. p. 116
Dubbio quarto, in qual modo sia dif-
 ferente la prudenza solitaria dal-
 l'economica, & dalla ciuile. p. 117
Dubbio quinto, come alcuni habiti
 dell'intelletto, che sono la conget-
 tura, la sagacita, la buona consul-
 ta, la capacita, & la buona dif-
 crezione uanno sotto la pruden-
 za. p. 118
Dubbio sesto, come sono differenti in-
 sieme la uirtu morale & la pruden-
 za, benchè l'una non possa stare
 senza l'altra. p. 119
Dubbio settimo, come l'uomo absolu-
 tamente buono secondo qual si uo-
 glia sorte di uirtu morale, conui-
 ene che parimente sia buono secondo
 tutte l'altre. p. 120
Dubbio ottauo, come secondo la dottri-
 na d' *Aristotile* non ha ueramente luo-
 go la diuisione delle quattro uirtu
 cardinali nel modo da alcuni pre-
 supposto, benchè in certa altra ma-
 niera si possa uerificare. p. 125
Dubbio nono, in qual appetito del sen-
 so risieda ciascuna uirtu mora-
 le. p. 128

NELLE ANNOTATIONI ET DVBBI.

DEL SETTIMO LIBRO.

A Nnotatione prima circa la uirtu de gli heroi. p. 130

Annotatione seconda in dichiarazione dell'apparente ragione fatta per prouare, che l'intemperanza sia uizio piu curabile dell'incontinenza. p. 131

Annotatione terza, intorno alla uarieta delle cose diletteuoli. p. 132

Annotatione quarta, intorno a quello che dice Aristotile dell'incontinenza delle donne. p. 134

Annotatione quinta, circa il paragone della peruersita dell'huomo & della bestia. p. 135

Annotatione sesta, in consideratione della tolleranza diuina da sacri theologi in diuersi spetie di uirtu. p. 136

Annotatione settima, intorno a diuersi effetti della uirtu & del uizio. pag. 139

Annotatione ottaua, in qual modo il fine delle attioni humane sia ancho principio. p. 139

Annotatione nona, in dichiarazione del testo, in cui si rende la cagione, per che non continui in noi sempre l'istesso piacere. p. 140

Dubbio primo, nel quale si risolve come la uirtu heroica è differente di spetie dalla uirtu commune, da che insieme si fa chiaro in qual modo il magnanimo & l'heroe sono l'istesso. p. 141

Dubbio secondo, in qual modo il bradro ritorni nel suo pristino sentimento. p. 143

Dubbio terzo, come la consideratione del piacere conuiene al filosofo civile. p. 143

DELL'OTTAVO LIBRO.

A Nnotatione prima, per esplicare il genere dell'amicitia diuina in uarie spetie. p. 145

Annotatione seconda circa la comparisone fatta da Aristotile intorno al gouerno Regio, & lo Aristocratico. p. 146

Dubbio primo, nel quale si mostra come l'amicitia o è uirtu, o ueramente non è senza uirtu. p. 147

Dubbio secondo se l'amicitia habbia origine da similitudine, o pure da contrarieta. p. 149

Dubbio terzo, nel qual si difende per ragione uole la tripartita diuisione dell'obietto amabile fatta da Aristotile circa le uarie sorti d'amicitia. p. 150

Dubbio quarto, infino a qual segno conuenga desiderar il bene dell'amico. p. 150

DEL NONO LIBRO.

A Nnotatione prima, per scoprire come al uirtuoso conuenga l'amicitia di se stesso, cosa non già comune a fanciulli, ue alle bestie. p. 152

Annotatione seconda, circa la differenza, ch'è tra la beniuolenza & amore, & il modo uario tenuto da Platone & da Aristotile in trattar d'amore. p. 152

Annotatione terza, circa il bene dispensato dal uirtuoso piu per se, che per altri. p. 154

Anna-

TAVOLA DE CAPI CONTENVTI

- Annotazione quarta, circa il bisogno che hanno anchora i beati de gli amici.* p. 154
- Dubbio primo, nel quale si da regola circa il restituire i benefici, quando siamo in un tal stato, che non possiamo rēdere il cambio a tutti quelli, a quali siamo obligati.* p. 155
- Dubbio secondo, come possa lo scelerato sentir dispiacere, & hauer penitimento dell'opre sue maluagie.* p. 156
- Dubbio, terzo, come sia che l'essere, & il uiuere dell'huomo consista in azioni.* p. 157
- Dubbio quarto, se si puo hauer uera amicitia con molti.* p. 157
- rationi.* p. 165
- Dubbio terzo, se sia piu eleggibile la uita, o il piacere.* p. 166
- Dubbio quarto, come sia che la uita contemplatiua non sia humane, ma diuina, & che in essa sia fondato il proprio essere dell'huomo.* p. 168
- Dubbio quinto, che della felicità humana possono essere diuersi gradi, de quali il supremo conuiene alla uita contemplatiua.* p. 168
- Dubbio sesto, in qual modo alla contemplatiua si ricerchino gli habiti morali, & i beni del corpo, & quelli di fortuna.* p. 170
- Dubbio sesto, che la uita attiva, benchè al commune sia piu utile, & piu necessaria, è pero di dignità inferiore alla contemplatiua.* p. 171
- Dubbio ottauo, che per discorrere sopra la uita ciuile, piu uale la cognitione uniuersale che la particolare, & all'incontro per essequire l'azioni piu importa la notizia particolare che l'uniuersale.* p. 172
- Dubbio nono, quali huomini possano essere atti all'institution delle leggi, & de gouerni Politici, & come di questi Aristotile habbia potuto trattare, non essendo stato huomo di Republica.* p. 173
- Dubbio decimo, che dopo l'Ethica segue la politica, senza alcun pregiudicio dell'economica.* p. 175
- Dubbio undecimo, in qual modo la felicità descrittà da Aristotile si possa hauere in questa uita presente, mostrandosi insieme la differenza ch'è tra l'idea di Platone, & l'uniuersale posto da Aristotile.* p. 176

DEL DECIMO LIBRO.

- Annotazione prima, doue si espiana, qualmente anchora ne cattiuu si troua una portione dell'anima inclinata al bene.* p. 158
- Annotazione seconda, circa la definitione materiale, & formale del piacere.* p. 159
- Annotazione terza, intorno alle tre maniere, nelle quali pare, che gli huomini possino diuētar buoni.* p. 161
- Annotazione quarta, intorno al potere che hāno le leggi, & gli ammaestramenti paterni per alleuar i figlioli.* p. 164
- Dubbio primo, nel qual si risolue per che due uolte separatamente si sia parlato della uoluptà in questi libri morali.* p. 164
- Dubbio secondo, perche l'huomo insieme con gli altri animali sente fatica nelle proprie, & naturali op-*

TAVOLA DELLE COSE NOTABILI NELLE ANNOTATIONI ET DVBBII



- A**ffetti dipendenti dall'irascibile. p. 86
Affetto moderato dalla liberalità. p. 79
 Agente esemplare di se stesso. p. 157
 Alessandro loda la uergogna anchora negli adulti. p. 89
 Amicitia, in appetito irascibile & concupiscibile. p. 129
 Amicitia genere proportionato. pag. 146
 Amicitia non assoluta uirtu. p. 148
 Amico argomento d'imperfettione. pag. 154
 Amore definito da Platone. p. 153
 Amor desiderio naturale. p. 153
 Amor piega benigna. p. 153
 Animali distinti da gli elementi. p. 53
 Antichi, piu rozzi. p. 179
 Appetito primo di cognitione. p. 29
 Appetito irascibile per che dato all'animale. p. 130
 Artesce commune della priuata & publica felicità. p. 19
 Artesce abbassar si done alle cose particolari. p. 172
 Ascoltatori proprii della scienza ciuile. p. 8.
 Ascoltar i uecchi conuiene. p. 114
 Astuti non ueri intelligenti delle cose morali. p. 7
 Atti diuersi mescolati nel corso della uita. p. 122
 Attione congiunta sempre con l'elezione. p. 2
 Attioni publice differenti dalle priuate. p. 93
 Atto principale della liberalità. p. 80
 Auari ingiusti, & illiberali. p. 76
 B
Beatitudine piu dipendente dall'intelletto, che dalla uolontà. p. 167
 Bene uero & apparente. p. 3
 Bene assoluto. p. 150
 Bene a se stesso desiderabile. p. 151
 Beni compresi nella felicità per uia di conseguenza. p. 23
 Beni della fortuna. p. 47
 Beni estrinseci non tanto necessari alla uita contemplatiua come all'attina. p. 171
 Beniuolenza. p. 157
 Bestie prime della facultà ragionevole. p. 152
 Broglio. p. 148
 Bugia di tre sorti. p. 86
 Bugia tolerata dal Politico. p. 86
 Bugia uietata dal Politico. p. 86
 Buona educatione de figlioli. p. 34
 Buona consulta necessaria alla prudenza. p. 118
 Buona discretione conforme alla prudenza. p. 118
 Burlare atto uirtuoso. p. 87
 C
Capacità sotto la prudenza. p. 119
 Cardinali uirtu. p. 125 & 127
 Casa prima della città. p. 175
 Cibo uero dell'intelletto. p. 170
 Circonstantie. p. 56
 Città ultimo fine della filosofia ciuile. p. 175
 Città prima della casa. p. 175
 Clemenza

NELLE ANNOTATIONI ET DVBBII.

Clemenza diuersa dalla mansuetudine. 77
 Clemenza specie della mansuetudine. 78
 Compassione oue conuenza. p. 50
 Concordia non bisognosa della giustizia. p. 109
 Concupiscenza delle passioni de sensi
 esteriori. p. 49
 Concupiscibile, appetito di quello che
 piace. p. 39
 Congettura. p. 118
 Congettura genere della sagacità. 118
 Congettura sotto la prudenza. p. 118
 Consideratione de costumi parte et prin-
 cipio della perfetta republica. p. 5
 Consuetudine sicura. p. 170
 Cose capaci di lode & non di honore. 27
 Cose indifferenti. p. 133
 Cose insensate incapaci di piacere &
 dispiacere. p. 160
 Costanza. p. 137

D

Definitione buona, agomento delle
 scienze. p. 10
 Definitione d'Aristotile & de legisti
 circa la giustizia. p. 107
 Definitione materiale. p. 139
 Definitione formale. p. 139
 Definitione materiale del piacere. 160
 Definitione formale del piacere. 160
 Desiderio passion generale. p. 41
 Desiderio de gli obietti de sensi inte-
 riori. p. 49
 Discretion per li studi morali. p. 18
 Diuinità dell'huomo. p. 161
 Diuisione di tre sorti d'huomini. p. 101
 Dominio despotico della ragione. p. 128
 Donne quando dette insatiabili. p. 135

E

Eccesso, accrescimento di noua spe-
 cie di virtù. p. 143

Electione inseparabile dall'azione p. 2
 Electione uaria ne mezi. p. 34
 Electione propria de mezi non del fine. 63
 Estasi. p. 153
 Età giovanile atta alla scienza di Ma-
 tematica. p. 34

F

Fanciulli priui dell'uso del consi-
 glio. p. 152
 Fantasmie necessari per specular. 163
 Fare piu principale del patire. p. 9
 Fatica nell'intendere. p. 165
 Felicità priuata & publica. p. 5
 Felicità non posta in un'atto solo. p. 25
 Fiero. p. 78
 Filosofia ciuile, utile. p. 21
 Filosofia ciuile sotto la scienza dell'a-
 nima. p. 144
 Fine della giustizia secondo Plato-
 ne. p. 109
 Fini in piu modi considerati. p. 8
 Fortezza virtù pregiata. p. 126
 Fortezza, in appetito irascibile. p. 129

G

Gelosia. p. 154
 Generatione uaria delle cose. p. 43
 Giocondo. p. 34
 Giouini non tutti alieni dalla scien-
 za morale. p. 6
 Giudice delle cose chi uisi è intromes-
 so. p. 174
 Giudici buoni molto commendati. p. 109
 Giustizia dipendente da passione & da
 retta ragione. p. 103
 Giustizia freno per ritener gli huomi-
 ni dal male. p. 109
 Giustizia particolare molto necessa-
 ria. p. 109 & 127
 Giustizia uniuersale virtù prestantis-
 sima. p. 126

Giustizia

TAVOLA DELLE COSE NOTABILI

Inistitia in appetito irascibile & con-
cupiscibile. p. 129
Giusto civile posto da Aristotile & da
legisti. p. 107
Giusto naturale posto da Aristotile
& da legisti. p. 107
Guadagno di uile professione. p. 76
Guadagno brutto & ingiusto. p. 76
Guerra per la pace procurata. p. 169

H

Habito intellettiuo nō rende l'huo-
mo buono ne costumi. p. 17
Habito difficile da mutare. p. 65
Habito intellettiuo uero. p. 116
Habiti intellettiui dipendenti da aiu-
to estrinseco. p. 32
Heroe insieme magnanimo. p. 142
Heroi ueri presso de Christiani. p. 179
Honesto. p. 34
Honore segno di buona opinione. p. 8
Humana cosa peccare insino a certo
segno. p. 101
Humilita uirtu fuori delle regole ci-
uili. p. 83
Humilita non in tutto dissimile dalla
magnanimita. p. 84
Huomini di commun essere. p. 101
Huomini ecstatici. p. 130
Huomo uizioso, pessimo sopra tutti gli
animali. p. 135
Huomo perfetto, ottimo sopra tutti
gli animali. p. 135

I

Ignorante quello che sprezza le leg-
gi. p. 54
Imperio regale della ragione. p. 23
Incontinente per intemperato. p. 6
Ingegno. p. 161
Insensibilita. p. 75
Intellettiue uirtu & suo ualore. p. 36

Intelletto possibile uno. p. 114
Intelletto principio dell'huomo. p. 139
Intendimento principale della filoso-
fia ciuile. p. 7
Intentione del fine, principalissima ne
gli attinostri. p. 56
Inuidia sempre biasimeuole. p. 88
Ira di maggior forza della uolupta. p. 35
Irascibile abominatione d. quello che
dispiace. p. 39
Irascibile onde derivato. p. 85
Irascibile bene animato. p. 85
Irascibile poco animato. p. 86

L

Legge stabilimēto della uita ciuile. p. 3
Legge fondata circa l'uso delle co-
se naturali. p. 55
Legge esēpio della uita humana. p. 13
Liberalita in appetito concupiscibi-
le. p. 129
Libero arbitrio humano. p. 53
Lodar gl' Iddij come conuenga. p. 26
Lodar gli huomini, util cosa. p. 26
Lode proprio carattere delle uirtu mo-
rali. p. 17
Lunganimita. p. 137
Luogo mezzano tra felice et infelice. p. 13

M

Magnanimita diuersa dall'altra
uirtu morali. p. 82
Magnanimita uirtu di gran preminen-
za. p. 126
Magnanimita in appetito irascibile &
concupiscibile. p. 129
Magnanimo ē Heroe. p. 142
Magnificenza in appetito concupisci-
bile. p. 129
Malinconici, huomini eccellenti.
pag. 130 & 162
Māfuetudine in appetito irascibile. p. 129
Medio-

Mediocrita delle virtu intellettive. 4:

Methodo. p. 72

Misericordia. p. 89

Misericordia sotto l'habito di virtu. 91

Moto dell'animale. p. 165

Moto del core senza fatica. p. 165

N

Negatione & priuatione fondate in affirmationi & habiti. p. 106

Negatio per l'otio si procura. p. 162

Nome del tutto si addatta alla parte. p. 25

Norma generale non in tutto conforme a fatti particolari. p. 124

Numero delle parole minore delle cose. p. 40

Numero delle virtu morali. p. 128

Numero delle virtu intellettive. 128

O

Obietto proprio della sapienza. 170 pag.

Odio passione piu occultata dell'ira. 39

Offesa è fuggita dalla carne. p. 72

Offitio proprio della prudenza. p. 119

Oggetto proprio della giustitia particolare. p. 94

Operante come non erri. p. 55

Operationi de gli animali spontanee & non uolontarie. p. 52

Operationi dell'anima negetale senza piacere & dispiacere. p. 140

Operar con suoi particolari principali. p. 58

Operar bene in rispetto d'altri. p. 108

Opinione della Stoici rifiutata. p. 45

Opinione vera & falsa. p. 115

Oratore senza arte. p. 10

Oratore considera le circostantie. 57

Ordine della natura. p. 175

Origine della nostra cognitione. p. 9

P Arco. p. 76

Parti diuerse dell'anima. p. 115

Passione uocabolo commune. p. 47

Passione naturale & humana. p. 96

Passione fuori d'ordine naturale humano. p. 96

Pazienza. p. 136

Perseueranza. p. 137

Piacere non è qualita. p. 159

Piacere spirituale & corporale. p. 44

Piacere obietto della speranza. p. 49

Piacere di sensi esteriori corporali. p. 73

Piacere di sensi interiori spirituali. 73

Piacqualezza in appetito concupiscibile. p. 129

Platone mette la felicità sotto la ciuità le facultà.

Platone pone le virtu morali ne gli Iddij. p. 97

Poeti magnificano le cose. p. 178

Politica intende condur gli huomini alla felicità contemplatiua. p. 19

Potenza misurata secondo l'ultimo grado. p. 36

Potenze dell'animo non disgiunte. p. 38

Prattica onde detta. p. 2

Principio delle cose artificiali posto nell'idea dell'artefice. p. 2

Prodigo dissoluto peggiore dell'auaro. p. 86

Prudenza speculatiua. p. 122

Prudenza differente dalle virtu morali. p. 119

Prudenza propria. p. 121

Prudenza unisce tutte le virtu. p. 120 & pag. 122

Prudenza virtu principalissima. p. 122

Prouerbio di chi s'affoga. p. 131

Regio.

TAVOLA DELLE COSE NOTABILI

R

R Agionamenti de costumi sotto la
Politica. p. 5
Ragione naturalmente inclinata al be-
ne. p. 158

S

S Agacita specie di cōgettura. p. 118
Sapienza sopra le scienze. p. 116
Sauio piu degno d'ammirazione che di
lode. p. 17
Scienze accresciute dalle buone defini-
zioni. p. 10
Scientie acquistate p' lungo studio. p. 113
Sdegno sempre lodenole. p. 88
Sdegno. p. 88
Soaue. p. 141
Sordido. p. 76
Spontanea faculta. p. 52
Statuto supplimento delle leggi. p. 102
Stimatiua genere dell'opinione. p. 110
Stimatiua ne cattui per discernere il
bene. p. 157
Stimatiua nera & falsa. p. 115
Stranieri parlari. p. 110

T

T Emperanza popolare. p. 114
Temperanza uirtu importante. p. 126
Temperanza in appetito concupisci-
bile. p. 129
Tenace. p. 76
Termine della felicità posto dopo il
corso di questa uita. p. 11
Theorica onde detta. p. 3
Theologo considera le circostantie. p. 57
Toleranza. p. 136
Toleranza per largo significato. p. 136
Tragedia di cose presupposte & rap-
presentate. p. 11
Tragedia quali soggetti escluda. p. 96
Trasmutarsi per amore. p. 153

V

V Eracita in appetito concupiscibi-
le & irascibile. p. 129
Vergogna commendata ne giouani. p. 88
Vergogna inditio di male. p. 89
Via dimostratiua diuersa dalla defini-
tiua. p. 7
Virtu obietto della Politica. p. 5
Virtu morali poste in appetito sensi-
tino & in ragione. p. 30
Virtu perfettione di potenza. p. 36
Virtu morale rende l'huomo buono di
uolontà. p. 98
Virtu morale non è propriamente ne
gli Iddij. p. 99
Virtu appropriate agli atti. p. 105
Virtu appropriate alle passioni. p. 103
Virtu morale fa retta l'intentione. p. 119
Virtu è dell'Arte. p. 112
Virtu non è della prudenza. p. 112
Virtu preferite all'altre. p. 126
Virtu acquistate. p. 138
Virtu infuse. p. 139
Virtu medesima fa la Republica me-
desima. p. 174
Vita priuata ordinata alla ciuile. p. 93
Vita intellettiua. p. 168
Vnirsi per amore. p. 157
Vniuersale d'Aristotile diuerso dal-
l'idea di Platone. p. 178
Volontà humana determinata circa
la felicità. p. 54
Volontà appetito di bene. p. 58
Volontà è de fini, non de mezzi. p. 63
Volontà ricetto di piacere. p. 167
Voluptà compresa nella felicità. p. 24
Voluptà piu potente dell'ira. p. 34
Vsonia comune alli costumi. p. 163
Vtile che uoglia dire. p. 34

ANNOTATIONI, ET DVBBII
DI M. ANTONIO SCAINO
SOPRA IL PRIMO LIBRO DELL'ETHICA
DI ARISTOTILE A NICOMACHO.



Annotazione prima, doue si espiana, qualmente sotto queste quattro uoci, methodo, arte, attione & elettione si comprende tutto quello, che l'huomo puo ordinare, procurare & operare con indirizzo di ragione. Cap. I.

πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μάθησις, ὅμοιος δὲ πράξις τε καὶ πολεμικαὶ ἀγαθοὺς καὶ κακοὺς ἐκείνων. cap. i.
igitur dai doxi. cioè, Ogni arte, Ogni methodo, & similmente l'attione, & l'elettione pare che appetiscano vn certo bene. Al primo capo del testo di Aristotile, secondo la diuision commune.



N questo principio dell' Ethica di Aristotile scritta a Nicomacho, è da notare, qualmente sotto queste quattro uoci, methodo, arte, attione, & elettione, si contiene tutto quello, che l'huomo ordina, procura, & opera con indirizzo di ragione; il che è sempre con obietto di qualche fine, al quale egli ha intendimento; o sia poi fine congiunto all'operare, come si troua nel contemplare; o separato, come auiene della casa, che rimane dopo'l fabricare; o sia insieme fine ordinato ad altro fine, come l'equestre alla militare; o pur quell'ultimo fine, in cui il desiderio humano si ha da riposare, si come è la felicità. Et che quello, che hora si è proposto, sia vero, si potrà ageuolmente scorgere da questo discorso. Perche, secondo la dottrina di Aristotile esposta nel fine del primo, & nel principio di questi libri morali, ogni operatione, la qual prouiene dall'huomo, in quanto huomo (cioè dal giudicio della ragione, da che dipende l'esser huomo) necessaria cosa è, o che si restringa ne gli atti proprii, & soli dell'intelletto, & della ragione, in che tutto il saper humano si comprende; o che sotto l'indirizzo di essa ragione si stenda fuori dell'intelletto intorno a qualche attione humana, o altro fatto manuale estrinseco. Pero diciamo, che

A tutto

tutto quello, ch'appartiené all'opra dell'intelletto per conto del saper humano, è molto giudiciosamente compreso in questa voce, *methodo*: il quale, si come dichiara Simplicio nelli suoi commentari sopra il principio della Fisica, altro non s'intende essere, che dottrina spiegata con ordinata uia; nella qual includesti & la semplice apprehensione intellettiua delle proposizioni, & il discorso intiero della ragione. Onde sotto'l nome di *methodo* vengono ad vnirsi insieme tutte le dottrine, che si fanno, o per conto delle scienze in tutto speculatiue, o per quelle professioni anchora, le quali, o seruono per instrumento da imparar l'altre, com'è la Logica, & la Grammatica, o veramente sotto norma di ragione sono indirizzate a opre, che vanno a finir fuori dell'intelletto: fra quali è anchor compresa la Politica, piu volte da Aristotile dimandata col nome di *methodo* in questa filosofia ciuile: ne senza buona ragione; poi che quiui, con uia molto regolata, uengon tirati dotti discorsi, a fine d'instruirsi nella maniera di ben viuere, & di ben ordinare, & reggere le città. Ma che ogni *methodo* sia instituito a qualche buon fine, niuno ne deue dubitare; auenga che in tutti i *methodi* si procuri d'informare, & instruir l'animo nostro nella cognitione di diuerse cose; in che uien si a compire vn bene (come disse Aristotile in quel grande suo principio della Metafisica) desiderato da tutti gli huomini. Ma è ben d'auertire, che grande diuersità si troua tra *methodi* e *methodi*: perche quelli, che sono del tutto speculatiui, come quelli di Matematica, & quelli della scienza naturale, & della diuina insieme, sono instituiti solo per sgrauar l'anima dall'ignoranza sua, & arricchirla del thesoro del sapere, & in questo farla riposare. La onde gli altri *methodi*, la dottrina de quali è indirizzata al fine di qualche operatione da esercitarsi fuor dell'intelletto, sono ordinati per informar l'huomo di certa notitia vniuersale, detta *Tehorica* dall'atto del contemplare, che vien fatto a fine di trar quindi certa norma, & aiuto da saper indirizzare al debito fine l'estrinsece nostre operationi; le quali hanno dato il nome (per essere quiui posto l'ultimo fine) a queste professioni. Dunque (ritornando al nostro proposito principale) sarà chiaro; come tutto quello, che sotto opre intrinseca dell'intelletto concerne il negotio del saper humano, è molto artificiofamente compreso sotto questa uoce, *methodo*. Tutto il resto poi, che deriua dall'huomo, pur sotto indirizzo di ragione con stendersi in atti esercitati fuor dell'intelletto; conuiene, che caschi, o sotto l'arte, in cui si comprende la generatione di tutte le cose artificiali, le quali hanno il lor principio nell'idea dell'artefice operante, come la pittura, la scoltura, e tant'altre arti, ritrouate, & ordinate da gli huomini a diuerfi buon fini; oueramente si riduca sotto l'essere di attione, & electione; le quali uanno sempre accoppiate insieme in guisa tale, che

Vna non si troua senza l'altra; come ancho ambe due includonfi necessariamente nella prudenza; la quale ha per obietto suo proprio il uero & vltimo bene dell'huomo, & come solo, & come parte della casa, & come membro insieme della citta, in che poi vengon a cadere le uarie sorti di vita seguite da gli huomini: per questo, trouandosene alcuni soldati, altri mercanti, & altri di altra professione, & elezione di vita: si come qui parimente concorrono tutte le negotiationi; o sieno di guerra, o di pace, o di lega, & tutte l'altre imprese, le quali possano deuolare da attione humana, che sia regolata da elezione. Per il che, non essendo fuori delle dette opre, alcun'altra, la qual sia appropriata all'huomo secondo l'uso di ragione, nel modo gia per inanti presupposto; seguita, che sotto queste quattro uoci, methodo, arte, attione, & elezione, sia con molto giudicio, compreso tutto quello, che dall'huomo, in quanto huomo (cioè con indirizzo della ragione) puo essere ordinato, procurato, & operato a disegno di qual si voglia fine: o sia poi fine tale, che corrisponda al vero & assoluto bene, a cui Aristotile nel proposto testo ha principal riguardo, come a obietto proprio della filosofia ciuile; o sia pur ancho fine di benonò vero, ma solo apparente; & questo si dice per poterli ingamar l'huomo in eleggere i mezzi non conuenienti, ne proportionati alla vera felicità; quantunque niuno debba essere, che di essa non sia vago. Onde molto artificiosa scopresi la propositione d'Aristotile posta nel principio di questi libri dell'Ethica: comprendendosi quiui tutti i mezzi, co i quali si peruiene alla felicità; cosi per la parte della uita attiuà, mediante l'attione, & l'elezione (in che s'includono gli habiti delle virtu morali) con l'aggiunta dell'arti, che seruono alla professione della uita ciuile; come anchora per rispetto della contemplatiua, con l'aiuto delle scienze, & della sapienza, sotto'l nome di methodo, dottamente comprese.

Annotazione seconda, per cui si toglie la contradittione, che appare in Aristotile intorno alla volontà humana, come ella possa inclinare & non inclinare alle cose impossibili. Cap. II.

ὅτι ἐν κατὰ φύσιν καὶ ἐν κατὰ νόμον. cioè, talche uano sia, & in danno l'appetito.

cap. 2.



Ai qui Aristotile vna tal illatione: Se non si confessa vn sommo bene per vltimo fine, in cui terminino tutti i nostri desideri, ne seguira adunque, che a noi in vano sia dalla natura stato inserto vn'appetito di voler cosa non possibile d'hauerli; il che non s'ha a dire, per esser fermo insti-

tuto della natura, di non far cosa alcuna in vano, ne senza certo disegno. All'opposito di questa sentenza ne appar vn'altra del medesimo autore nel terzo libro dell' Ethica, oue distinguendo la volonta (la qual altro nō è che appetito intellettiuo) dall'elettione, disse la volonta volgersi anchora a cose impossibili; come sarebbe il desiderio di volare a guisa d'uccello. Togliessi questa apparente contraddittione; con dir, che la volonta puo pigiar all'impossibile, quando sia sola; ma accompagnata da elettione, la qual non gia mai s'intromette in cose, le quali non si possan fare, non s'appigliara all'impossibile; si come pur insegna Aristotile nel predetto luogo del terzo libro dell' Ethica; tal che resta la ragion qui fatta nel tuo vigore.

Annotatione terza, nella quale con l'autorita di Platone, si conferma il presupposito fatto da Aristotile, che la Politica sia unica, & vera consideratrice di tutti i fini humani. Cap. III.

cap. 2.

ταύτη δὲ ἡ πολιτικὴ φαίνεται. cioè, & questa tale par esser la Politica.



HE la Politica sia quella, che considera tutti i fini humani, oltre Aristotile, che qui lo dice chiaro, ce lo diede anchora ad intender Platone nel Ciuile, & nell'Eutidemo; dicendo nell' vno & l'altro luogo; che tutte le faculta, & professioni degl'homini vanno sotto la scienza ciuile consideratrice di tutti i beni attinenti alla citta; & pero insieme ordinatrice di tutto quello, che dentro alla citta si de' introdur come bene, o da essa fuggir come male.

Annotatione quarta, per stabilire, che il trattato de costumi ua sotto la Politica, come parte di essa, essendo insieme, per altra consideratione, principio della medesima. Cap. IIII.

cap. 2.

ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἵσταναι πολιτικὴ τέχνη. cioè la presente dottrina, la qual è certa sorte di Politica, queste tai cose apperisce.



D'AVERTIRE, che il fine, di cui si parla nel presente testo, comprende la felicità humana, così publica, come priuata, & cio che appartiene a formar l'huomo da bene, secondo quello che li filosofi hanno saputo mostrare. Onde qui sono da notar due cose: L'vna è, che il presente ragione.

gionamento de costumi, è contenuto sotto la Politica, alla qual è indirizzato. L'altra, che questa tal Politica è la ottima, cioè quella, la qual ha per suo obietto la virtù, & la vera felicità: conforme alla qual spoltione, verso il fine di questo primo libro dell'Ethica, volendo Aristotile introdurre il ragionamento della virtù, dice queste parole. Pare, che il vero Politico sia quello, a cui appartiene il parlare della virtù: volendo di qua inferire, che questo tale officio non tocca già ad ogni sorte di Politica, ma solamente a quella, che come ottima ha per proprio intendimento di trouar il vero, & perfetto fine dell'huomo; a che corrisponde anchora quello, che si troua scritto nel terzo libro della Politica, nel trattato della definizione del giusto oligarchico & popolare; oue si dice, esser chiaro, che ha d'hauere principal consideratione della virtù, quella Republica, laqual è da douero Republica, & non di nome. Quindi Aristotile, nel settimo della Politica, presuppone li medesimi principij seruire per la felicità dell'huomo priuato, & insieme per quella della Republica. Pero la consideratione de costumi fatta da Aristotile in questi libri dell'Ethica non sarà altro che parte, & principio della perfetta Republica; essendo parte, per trattarsi quiui dell'huomo da bene, ilqual è parte, & membro della buona città; principio poi, per esser quiui posto il seminario della felicità pubblica, & priuata. Il che anchora si troua chiaramente espresso nel principio del primo libro delli gran morali; doue è scritto, come appartiene al Politico trattar de costumi, che sono parte & principio della Politica, del cui nome sono anchora participi i libri morali: il che si hà da intendere inquanto che il trattato de costumi, ch'è il proprio lor subietto, va compreso sotto il nome commune de libri Politici; ne senza buona ragione, conuenendo sempre, che alla parte s'adatti il nome del tutto. Ne importa, che i medesimi libri sieno anchora detti morali dal proprio, & particolare subietto; poiche parimente si sa che i libri del Cielo, che hanno questo particular nome, sono anchora chiamati libri naturali dal nome commune della filosofia naturale, di cui sono parte.

Annotazione quinta, per leuar l'apparente contraddittione ne detti d'Aristotile, che l'incontinente sia non idoneo vditore di questa facoltà civile, & insieme atto a guarire della sua infirmità. Cap. V.

καὶ ἀπὸ τῶν ἀνῆλικον, cioè, sì come agl'incontinenti.

cap. 3.



DICENDO in questo loco Aristotile, che gl'incontinenti non sono idonei vditori della dottrina morale, pare che a se stesso contradica in quello, che ha determinato nel settimo libro dell'Ethica, oue risoluendo la questione mossa circa l'incontinente, & l'imperato, disse, che l'incontinente

te era

te era atto a guarire della infirmita sua, & non gia l'intemperato. Onde se l'incontinente è sanabile, conuien adunque dire, ch'ei sia atto a valerfi in bene della ragione, & per conseguente a capir la presente dottrina. Togliessi questa contradittione, auertendo, che l'incontinente è qui tolto per intemperato; conciosia cosa che (si com'è scritto nel predetto settimo libro, quasi nel principio) molti sogliono confonder insieme questi nomi, & pigliar vno per l'altro. Et dell'intemperato non è dubbio, che per hauer gualto l'vso della buona ragione, (come quello, ilqual ha l'intelletto pieno di mali principij) egli non è idoneo vditore di questa dottrina, laqual insegna di viuer bene, a che l'intemperato è in tutto repugnante. Onde sauamente fu auertito da Aristotile nel sesto libro dell'Ethica, che la temperanza era dimandata da Greci *σωφροσύνη*, per essere conferuatrice della prudenza, laqual all'incontro sopita viene dall'intemperanza. Pero tolto l'incontinente in questo modo per intemperato, non sarà idoneo ascoltatore della filosofia morale. Oueraamente si può ancho dire, che l'incontinente nel proprio significato non sia atto vditore di questa faculta, & sarà forse questa interpretatione più a proposito dell'altra: perche, se i giouani, per hauer ordinariamente a fianchi le passioni del senzo, che gli fanno discostare dal ben operare, obietto proprio della presente filosofia, sono rimossi per non atti a questa professione; il medesimo adunque si potrà molto ben dir anchora dell'incontinente, ilquale non meno de i giouani si lascia signoreggiare da gli affetti carnali; ben che poi ancho quanto a giouani, la regola non s'ha a presupponere tanto generale, che non possa variar in alcuni; i quali, per bontà di natura, & per la buona educatione potranno esser atti a questo studio morale; douendosi quiui intender le cose in modo non in tutto da verificarsi nell'vniuersale; ma nel piu, si come di cio Aristotile ci ha piu volte auertiti. Ne perche poi detto si sia, che l'incontinente insieme con l'intemperato non sia idoneo vditore di questa ciuile professione, s'haura pero da voler inferire, che l'incontinenza non sia vizio piu curabile dell'intemperanza: perche diciamo, che l'incontinente può esser facilmente rimosso dalla sua mala dispositione, & per stimolo di vergogna, & per emulatione de compagni, & per riprension de padri, o altri suoi maggiori; cose, lequali non hanno gia forza tale, che possano conuertir l'intemperato dalla sua peruerfa vita; sendo a lui bisogno d'vna molto maggior machina, per esser la mutation d'vna vita tale, come impossibile, & piu dipendente da opera diuina, che da humana forza, si come si dira poi in altro luogo.

Sopra il lib. primo dell'ethica.

7

Annotazione sesta, nella qual si dichiara, sotto qual principio si rinchioda la certezza della dottrina morale, modo assai particolare di questa faculta, & degno di molta consideratione. Cap. VI.

ἀρχὴ γὰρ τὸ ἐστὶ, καὶ οὐ τὸ εἶναι ἀποδιδόναι, οὐδὲν ἀποδιδόναι τὸ ἐστὶ. cap. 4
cioè, perche il principio è il quia, & se questo apparese a sufficien-
za, punto non farebbe mestiero del perche.



QUESTO loco è degno di molta cōsideratione, come quello, in cui si chiude la norma della certezza di questa dottrina, cosa assai particolare di questa filosofia ciuile, & non commune all'altre scienze: perche nell'altre piu esquisite di questa, è vn'ordine tale di sapere, che l'effetto compreso da Greci in questa voce τὸ ἐστὶ, da latini scholastici detto, quia, noi lo diremo, il che: si dimostra per la sua propria causa, detta da Greci αἰτία da latini, Propter quid; noi la nominaremo, il perche; nellaquale si risolue la certezza del nostro sapere, o sia per via dimostratiua, o sia per via definitiua; auenga che medesimamente si trouino definitioni, che dicano, il che, & altre che contengano la causa, & il perche: onde ancho in questo caso, è vna cosa illessa il saper definitiuo, & il dimostratiuo; ben che sieno differenti nella forma de parlari; hora proponendosi prima l'effetto, & poi la causa, si come si fa nelle definitioni; hora proponendosi prima la causa, & poi l'effetto, si come nelle dimostrazioni; il che è molto ben stato insegnato da Aristotile nella Posteriora. Hora questo cosi esquisito ordine di sapere non s'ha d'aspettar in questi libri morali, oue solamente si danno le definitioni, delche; nelle quali, come ne principij proprij di questa filosofia morale, conuien risoluer, & stabilire tutto quello, che s'insegna, senza che s'habbia d'aspettarne la confirmatione d'altre definitioni, che dicano, il perche: Et questo, per esser fondata la presente dottrina nel solo giudicio dell'huomo, ilqual sia buono o per bontà di natura, o per educatione: talche ogn'vno, che sia tale, prestara intera fede alle cose, che qui si proporranno sotto le semplici definitioni de gli effetti, & di queste restara molto ben pago, & certo sotto la scorta del giudicio suo proprio; si come parimente sotto la norma, & giudicio de buoni sono esplicati i presenti discorsi morali. Ne solamente con l'intelletto, & consenso proprio s'acqueteranno i buoni alla dottrina trattata nel detto semplice modo, ma cō l'opre ancho cōformi ui corrisponderanno; poiche è principal intendimento di questa filosofia, non gia il sapere, mal'operare. Da che si raccoglie, che se bene certi astuti, & uitiiosi si uantano d'hauer l'intelligenza di quello, che qui si propone per bello, & buono; non
però

però l'intendono in modo, che lo credino, & approuino con la propria elettione, & con l'opere buone, come ricerca la uera, & non simulata professione ciuile. Per questo da Aristotile sono rimossi i giouani, come non atti uditori di questa facultà: perche, oltre che nõ può esser in loro quella compita isperienza, che si richiede per l'attioni ciuili, sono appresso pieni di affetti carnali; onde ageuolmente si scostano dal vero fine della virtù, come fanno etiamdìo tutti quelli di età piu matura, liquali son dati in preda a gl'appetiti del senso. Onde essendo (secondo Hesiodo) due sorte d'huomini, che caminano per la dritta strada della virtù; alcuni ottimi, & in sapere, & in operare; & altri, i quali, se ben non sono tanto perfetti, sono non dimeno ben disposti, & animati verso la virtù; s'ha a dire; che questi ultimi sieno i ueri, & proprii ascoltatori di questa scienza ciuile, dallaquale potranno trar molto frutto: si come gl'altri primi, che sono gli ottimi, non solamente approuaranno per bella, & per buona la filosofia de buoni costumi, ma faranno anchor atti a formar precetti sopra l'uso della ben regolata vita humana. I quali precetti poi, per causa della nostra mutabil natura, tanto inclinata al male, s'hanno finalmente a restringere (si come insegna Aristotile verso il fine del decimo libro dell'Ethica) sotto la potente autorità delle leggi, come quelle, che sono il vero stabilimento della filosofia ciuile. Conciosia cosa che, & i giouani & gli altri, che ben sono la maggior parte de gli huomini, i quali sono dati alla vita carnale dalla potente autorità delle leggi, hora per fuggir l'infamia, & i castighi, hora per acquisto d'honore, & altra remunerazione, se non si renderanno in tutto amatori della virtù, almeno s'asteneranno da molti mali, cercando di tenersi fra termini di uita honesta, & tolerabile; si come poi a quelli, i quali, come troppo ribaldi, sono incorreggibili, ha prouisto la uera Politica, ordinando, che, come peste, sieno cacciati fuori delle buone città.

Annotatione settima, per esplicare, come l'honore sia piu in quelli che lo fanno, che in coloro che lo ricenono. Cap. VII.

cap. 5. *δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς τιμῶσι μᾶλλον εἶναι. cioè, perche pare, che piu si troui in quelli che bonorano, che nell'honorato.*



DICE in questo luogo Aristotile, che l'honore piu appare nella persona, laqual honora, che in quella che vien honorata; ilche s'ha a intendere in questo modo. Perche, non essendo altro l'honore, che vn segno della buona opinione, che s'ha della bontà, & valor d'alcuno, conuiene adunque

a dunque, che questo tal segno si faccia con qualche atto estrinseco, il qual proceda da buona volonta di vno verso vn'altro. Onde, perche il fare è cosa piu principale del patire, percio l'honore in questo modo uerra a essere piu in colui che lo fa, che nella persona alla qual vien fatto; talche l'honore dipendendo principalmente dalla volonta dell'honorante, deriuara nell'honorato come in soggetto, verso di cui essercitato sia: quasi in quella guisa, che diciamo nelle legna introdursi il calore, il qual esce dalla virtu del fuoco; che parimente procede, & esce l'honore dall'honorante verso l'honorato, da cui pero ragione uole, o apparente cagione procede, la qual induce altrui all'atto di tal honoranza.

Annotazione ottaua, doue si espone il fondamento, donde si mosse Platone a presupponere le idee, & tocasi breuemente la principal oppositione, che ua contra il suo presupposito. Cap. VII.

τὸ καθόλου, cio è, ma l'uniuersale.

ca. 6.



QVI Aristotile entra a parlare contra le Idee poste da Platone; il quale (come si legge nel Fedone) considerando la varietà delle cose naturali, & l'imperfettione del nostro sapere, venne finalmente a dare in questa opinione, che, per conto del sapere, l'huomo hauesse a presupporre l'idea, & lo essemplare astratto di tutte le cose naturali; dalla cui sola cognitione otterrebbe la vera, & perfetta scienza. Sopra che possiamo dire, che a Platone cadde ben in animo vna via di sapere, la qual potendosi hauere, & metter veramente in atto, sarebbe ottima, & diuina; ma non pero dimostro egli, ch'ella si trouasse, & in fatto si conseguisse in questa nostra vita mortale. Anzi tutte le sperienze fanno la proua in contrario, poiche è manifesto, che tutta la cognitione delle cose viene in noi (naturalmente parlando) dalla sola via, & scorta de sensi. Pero Aristotile, in questo primo libro dell'Ethica, & altroue, ma principalmente nella Metaphisica, manda a terra questa opinion delle idee con molte ragioni, le quali come che nulla giouino all'institutione della vita ciuile, habbiamo pensato esser bene di passar per hora sotto silenzio, lasciando questa consideratione a luoghi piu opportuni.

B Anne-

Annotatione nona, in cui si scopre certo detto d'Aristotile, prima usurpato da Platone. Cap. I X.

cap. 6. ἀμφοῖν γὰρ ὄντων φίλων. cioè, perche essendo ambiduo amici.



VELLO che dice qua Aristotile di uoler far piu stima della verita, che dell'amicitia d'alcuni, fu tocco prima da Platone nel decimo libro della sua Republica nel principio; oue introducendo Socrate a biasimare la Poesia, gli fa dire contra di Homero quello, che dice qua Aristotile contra di Platone; che se bene l'amicitia, e'l rispetto che porta a Homero, lo fa andar ritenuto in parlar di lui, che pero ha da anteporre la verita ad ogn'altra cosa.

Annotatione decima, per esplicare questo modo di parlare per similitudine, che prima bisogna disegnare, & poi dipingere le cose, che si trattano. Cap. X.

cap. 7. δεῖ γὰρ πρῶτον ὑποτυπῶσαι ἑκάστην, καὶ ὑστερον ἀναγράφειν, cioè, perche bisogna forse prima disegnare, & poi dipingere.



A proposta maniera di parlare metaforico è tratta da certa simiglianza della pittura; doue li pittori sogliono prima designare con certi lineamenti le figure, che vogliono imitare, & dapoi le vanno riducendo a perfectione con viui, & appropriati colori: perche un simigliante ordine conuien seruar anchora nella dichiaratione delle cose, che si trattano nelle scienze; cioè, cercar prima di definirle cosi di grosso, & dapoi distinguerle sotto piu piena, & distinta dichiarazione. Per cio in molti luoghi Aristotile nella definitione di varie cose; usa questa forma di parlare, ὡς τὸ συνολικόν, cioè, per dirne in figura, con darne vn schizzo, in generale, o in confuso, che si uoglia dire; la qual cognitione (come si dichiara ne primi testi della Fisica) sempre anteceder deue alla particolare, & distinta notitia. Et pero dice qua Aristotile, che dalle definitioni generali ben trattate si aumentano dapoi tutte le scienze, passandosi dalla confusa cognitione alla distinta.

Annotazione undecima, in esplicatione della sentenza di Solone detta,
a Cresore di Lidi. Cap. XI.

ἂν μὴ ἀλγῇ τὸν τανύτητα ὡς δαίμων, cioè, *ma se non diciamo,*
che il morto sia felice.

CA. I. O

1013



HAVENDO detto Solone a Cresore, che la felicità dell'huomo s'hauera da aspettar dopo morte; il che pare contrario a quello che si era detto per inanti, che dall'attione di questa nostra uita dipende l'essere della beatitudine; pero Aristotile correggendo nel presente luogo, o (per dir meglio) dichiarando piu a pieno la sentenza di Solone, ci fa auertiti, che non si uol intendere, che si debba reputar l'huomo morto, per felice, in modo tale, che dall'istesso morire si cagioni la felicità, laquale per la definitione già data non consiste in altro, che nelle belle, & perfette attioni di questa nostra uita; ma che l'intendimēto di Solone fu d'inferire, che si hauesse da aspettar l'ultimo fine della uita, prima che si proferisse certo giudicio sopra la felicità di alcuno. Quindi si raccoglie chiaro, che Aristotile non hebbe animo di parlar della felicità humana fuori lo spatio, & senso di questa uita terrena. Onde ancho non è marauiglia, s'hebbe a presupporre, come necessari alla felicità nostra, i beni del corpo, & quelli di fortuna, senza i quali non possono hauer luogo le uirtuose ciuili operationi, nelle quali sole (secondo la uia ciuile) risiede la felicità humana. Ma noi, mediante l'infallibil sopra natural lume della uerità christiana, aiutando l'imperfectione del lume naturale (perche Aristotile guidato dal lume naturale uiddes; & confidero l'ombra solà della felicità nostra) diremo che il termine, & possesso della uera felicità è collocato dopo il corso di questa uita; con tutto che poi l'attioni di questa uita presente sieno i mezi, per li quali si peruiene nell'altra uita, o alla beatitudine eterna, o ueramente a perpetua miseria; richiedendo appresso la felicità christiana, che l'operationi sien fatte non solamente bene secondo l'ordine della retta ragione, ma principalmente anchora (cosa nascosta a gentili) per gloria di Dio in fede del Mediatore, & Saluatore nostro Giesu Christo; per la cui gratia siamo giustificati, & fatti heredi della uera felicità, & alle nostre opere è dato valore, & forza d'acquistar un tanto sublimi fine.

Annotatione duodecima, in manifestatione dell'opinione di Aristotile circa l'interesse, che possano hauer i morti nelle cose operate da uini. Cap. XII.

- C. 10. *Ἰστέον γὰρ οἷα τὴν τῶν τεθνήσκοντων κακὰ καὶ ἀγαθὰ, ὥσπερ καὶ τῶν ζώντων, μὴ ἀλλοτρίωσιν ἡμῖν, cioè, perche pare, che tocchi al morto non so che & di male, & di bene, come ancho a un uiuo, che non lo senta.*



DICE in questo luogo Aristotile, qualmente pare che al morto tocchi qualche bene o male, honore o dishonore ma pero in quel modo, che queste cose possono ancho appartenere a huomo che uiue, & non le sente; come interuiene a chi dorme, o si troua in parte lontana; in modo, che a lui nõ peruiene ad orecchio la fortuna, che occorre alle cose sue proprie, o vero de suoi veri & cari cõgiunti. Da che si raccoglie, per opinione d'Aristotile, i morti non hauer che fare nelle cose di qua, come quelli, i quali nõ ne hãno alcuna cognitione in loro stessi; quantunque i uiui in relation de morti, habbiano consideratione a queste cose; come quelli, i quali consuetauo viuua la memoria de passati di questa vita.

Annotatione decima terza, nella qual si dichiara, che presso di Aristotile, tra felice & beato non è differenza alcuna essenziale, & come sia un stato di mezo tra misero & felice. Cap. XIII.

- C. 10. *Ἐξ ὧν μὴ οὐδέποτε γίγνεται ἄνθρωπος ἀπὸ μισέρος καὶ εὐδαίμων. cioè, ma misero non gia mai si farebbe huomo felice.*



LCVN MOSI da quello, che dice qua Aristotile, chel'huomo felice nõ si fara giamai misero per le sole disaueture, ma non fara ancho beato sendo oppresso da grandissime sciagure, hanno posto differenza tra la voce *eudaimon* & la voce *makarios*, che è tanto, come dire nella nostra lingua felice, & beato; volendo coltoro che beato solamente s'intenda colui, il quale oltre a beni dell'animo, possedga appresso i beni del corpo, & quelli di fortuna; & che felice poi si possa dimandare, chiunque dotato sia della virtu, quantunque fosse priuo de i beni estrinseci, & si trouasse oppresso da rìa, & peruersa fortuna. Contra la qual opinione (per lasciar da parte infiniti altri luoghi, ch'addir si potriano per dimostrare, che felice & beato,

in.

in sostanza significano il medesimo presso di Aristotile) basti per hora allegar quello, ch'è da lui scritto nel settimo libro dell'Ethica nel trattato della volupta, al capo decimoterzo: oue, parlando dell'huomo felice espresso sotto questa voce *εὐδαιμόνιον*, dice chiaramente, come al felice sono necessari i beni del corpo, & quelli di fortuna; & che di gran lunga s'ingannano coloro, i quali hanno altra opinione; con volere che l'huomo angustiato, & circondato da molti & grandi trauagli, possa esser felice, pur che sia huomo da bene; & le parole sue proprie sono queste. *διὸ προσδίδεται ἡ εὐδαιμόνιον τὸν ἐν σώματι ἀγαθόν, καὶ τὸν ἐν τοῖς, καὶ τῆς τύχης: ὅπως μὴ ἵμπεδίζηται ταῦτα: οἱ δὲ τὸν προχέζοντες, καὶ τὸν δυστυχίας μεγάλαις περιπέττοιτα εὐδαιμόνια φασκεύουσιν, ἢ ἰδὲν ἢ ἀγαθὸς, ἢ ἰκέρτης, ἢ ἀλλοτρίῃ οὐδὲν λόγῳ.* cioè, pero il felice ha bisogno de i beni del corpo, & de gl'estrinfeci, & di quelli di fortuna, accio non resti impedito; & coloro, che dicono chel'huomo tormentato nella ruota, & posto in grandi calamita sia felice, mentre sia buono, vengono a dir nulla, cio dicendo loro o spontaneamente, o contra la propria opinione. Da che si raccoglie chiaramente, che (secondo l'opinion d'Aristotile) senza i beni del corpo, & gl'altri beni estrinfeci, & quelli di fortuna, non puo l'huomo esser felice: il che, secondo il parere de quest'altri, conuiene parimente al beato: onde tra felice & beato non fara la differenza, che costoro hanno posta. Ne importa, che nel settimo dell'Ethica nel principio del ragionamento della volupta, Aristotile habbi detto che il *μακαρίτης* pigli il nome dalla uoce *καίρῳ*, che significa gaudio, come che il beato non possa star senza allegria: Per che si come questo è vero, cosi ancho lo *εὐδαιμόνιον* deriuando dalla voce *εὐδαιμονία*, che vuol dire felicità, la quale nõ puo stare senza giocondita della vita, si come dimostra Aristotile nella sua definitione, non potra mancò essere senza vna vera contentezza. Per il che, interpretando noi altramente il presente testo; diremo che Aristotile non vuol inferir altro, se non che l'huomo felice non puo mai diuentar misero per qual sciagura si voglia, purchè non faccia cosa da non farsi. Ma pero non si potra ancho dir beato (che tanto importa, quanto dir felice) chiunque incorrisse in molte, & graui disauenture simili a quelle del re Priamo, il che a punto s'accorda con il luogo predetto del settimo libro dell'Ethica. Et questo è molto ragioneuole; conciosia cosa che all'huomo, il quale si troui oppresso da tante & così graui calamita, venga leuato l'agio di poter far quelle operationi, per le quali si consegue l'humana felicità. Per il che si puo dire, che tra felice & infelice si troua vn loco di mezo, il quale fara proprio, & di quelli huomini, che non sono ne buoni, ne cattiu, come quelli che non operano con elettione; & di quelli anchora i quali, se ben hanno l'animo ornato di buoni costumi, sono non dimeno per li molti impe-

impedimenti, & graui sciagure, delle quali circondati si trouano, tenuti lontani da quell'attioni, che fariano conformi al bel animo loro: Si che, rimanendo, a guisa di corpi neutri, i quali (secondo l'opinione de Medici) non sono ne sani, ne infermi, non possono fruire quella felicità, alla qual fariano inclinati. Ma non pero si possono ancho dimandar miseri, & infelici questi tali; non commettendo attioni brutte, dalle quali dipende l'esser infelice. Et questa è l'opinione di Aristotile guidato da lume naturale: a cui aggiungendosi la reuelatione del sopra humano, & diuino lume, il quale ci testifica & certifica, che si debba attendere la vera felicità dopo il corso di questa vita presente, nel modo che si è detto per inanzi, diremo, che ci è aperta la strada di conseguirla, anzi molto meglio per via delle tribulationi; pur che l'huomo volentieri toleri i trauagli, & le auersità per amor del suo Redentore, si come fra gli altri ci è di essemplio quel tanto trauagliato, & poi beato Iob.

Annotatione decima quarta, nella qual si esplica il testo assai oscuro, doue Aristotile con molta breuità accenna senza esplicarsi ad vna certa comparatione tra fatti tragici presupposti & rappresentati, & le cose attinenti a uini & a morti.

Cap. XIII.

ca. 11 *Διὰ τὴν ἑτέραν ταύτην ἵκασιν οὐδὲ ζῶντας ἢ τελευτήσαντας συμβαίνει,*
cioè, è differente appartenere qual si voglia passione
a uini, ouero a morti.



cc. 10 meglio si comprenda la differenza, ch'è di referir le passioni, & auenture de nostri congiunti rispetto a uiui, ouero a morti, mette nel presente testo Aristotile vna comparatione delle cose tragice parte presupposte nelle tragedie, & parte rappresentate da gl'histrioni; in questo accennando ad vn discorso, qual ti lascia da considerare, & spiegare: Onde lo ridurremo sotto forma di sillogismo in questo modo. Gli accidenti & le passioni, ch'occorrono a gli amici, & altri nostri congiunti di gran lunga molto piu toccano a uiui, che a morti, di

ti, di quello che sia differente nelle tragedie presuppor le cose empie & crudeli, dal rappresentar le medesime in atto inanzi alli spettatori. Per che, con tutto che sieno cose finte & l'une & laltre, si che non comprendono in se alcuno real interesse; il qual tocchi a gli uditori (non essendo i poemi altro che finzioni fauolose trouate da Poeti, a fine d'eccitar il popolo a ben viuere con l'esempio de gl'altrui casi) niente dimeno non è dubbio, che non sia vna gran differenza tra' presupporre le cose crudeli & empie per tessitura della tragedia, & lo esporre le medesime sotto forma di rappresentatione: Per che chiaro è, che le cose empie presupposte, & non rappresentate poco o niente ci commouono in comparatione di quelle, che ci vengono rappresentate; Si come per esempio, nella tragedia d'Edipo si presuppone per cosa antecedente a tutti gli atti di essa tragedia, ch'egli per ignoranza habbia ammazzato il padre, & si sia giaciuto con la madre; cose, le quali se bene hanno dell'empio, & dell'enorme; non dimeno, come non rappresentate, & pero poco sentite, poco anchora ci commouono: Si come all'incontro eccita vn gran moto ne gli animi de gl'uditori il ueder rappresentar con fatti, & parole efficaci la miseria di Edipo; quando con molto horrore lo veggono rappresentato d'auederli degli enormi suoi falli da lui per ignoranza commessi, & auedutofene entrar in rabbia, & desperatione, & odio tale di se stesso, che si caua gl'occhi da sua posta: spettacoli, i quali senza comparatione hanno molto piu forza da mouere la compassione; & terrore ne gli animi nostri, di qual si voglia altra cosa, la quale per antecedente caso si presupponga per filo, & tessitura dell'istessa tragedia, senza essere rappresentata, quantunque fosse in se molto horrenda, & spauentosa. Per il che, se con molto maggior diuersità è anche piu differente referir gl'accidenti, & le passioni de cari congiunti a uiui, che a morti; conuiene adunque in vertu di questo presupposito concludere, che il morto habbia tanto poco che fare nelle cose di qua, che a pena si possa dire, o discernere quello, che a lui ne tocchi. Il che ancho è molto ragioneuole; poi che (come si è già dichiarato per inanzi nella duodecima annotatione) a morti non accade veder, & sentir le sciagure, o le buone fortune: ch'auetigono a loro congiunti; le quali a i uiui possono recar molta afflittione, o consolatione, secondo la qualita de successi o prosperi, o contrari; hauendo i uiui occasione di uedere, & sentir tutto quello che si fa, & accade alla fortuna de loro cari congiunti. Pero (secondo il parere di Aristotile) diremo, che a morti non appartengono li fatti de i uiui: se non in quanto, che presso ai uiui si conserua la memoria de passati di questa uita, & delle cose loro attinen-

attinenti; considerandole i viui in relation de morti, in quel modo, che alli medesimi gia viui apparteneuano. Per che, volendosi dire, che a morti le predette cose appartengano in modo, che da loro in alcuna guisa sieno sentiti, ne seguiria, che'l presupposto fatto qui da Aristotile non hauesse loco ;cioe, che tra le cose tragice presupposte nella tragedia, & le rappresentate fosse minor differenza, di quella che si troua nella fortuna de congiunti paragonata tra i morti & i viui; conciosia cosa che le cose tragice presupposte, se ben dalla tessitura dell'historia della tragedia vègon in vn certo modo, comprese, non pero sono sentite presso a gran pezzo con quella efficacia, con cui rappresentate penetrano gl'animi de gl'auditori. La onde le cose della presente vita (ammettendosi che a ferma notizia per uenissero de morti) s'hauria a dire, che a morti tocassero niente meno di quello, che appartengono ancho a viui. Non mi è pero nascosto, dar si al presente testo vn'altra molto diuersa interpretatione: volendo alcuni, che l'antedetta comparatione vada a farsi tra le cose enormi presupposte in tragedia, & le medesime fatte realmente; la qual interpretatione primamente non s'accòmoda all'ordine, & tessitura delle parole, le quali mostrano chiaramente farsi la comparatione fra cose tragice, & altre tragice, dicendo Aristotile in questo modo. διαφέρει δὲ τὸν τῶν τῶν ἱκανῶν οὐκ ἔχοντες ἢ τελευτῶντας συμβαίνειν πολὺ μᾶλλον, ἢ τὰ παρανόμαζον δυνάμει προύπάρχον ἐν ταῖς τραγῳδίαις ἢ πράττειν, cio è, la differenza è molto maggiore, qual si voglia passione toccar a viui, o vero a morti, che non è differente, le cose graui, & vietate dalle leggi presupponersi nelle tragedie, o vero rappresentarsi; & tanto piu come che la parola πράττειν mirabilmete s'addatta alle tragedie, & alle comedie, in espressione de gl'atti rappresentati da gl'historioni, si come è chiaro dal libro della Poetica d'Aristotile in molti luoghi. Oltre a ciò, secondo questa interpretatione, non si verificarebbe quello, che Aristotile presuppone; che maggior diuersità si troui tra gl'affari di questa vita, rispetto a morti & a viui, che tra la còparatione posta del le tragedie: Per che, se le cose enormi della tragedia vanno còparate con le medesime cose vere & reali, operate fuori di tragedia; queste, senza dubbio, saranno fra loro molto piu differenti di quell'altre; poi che le cose enormi vere, & reali sono differenti dalle medesime finte in tragedia niente meno, di quello che sia differente il sogno dalla verità, & la pittura dall'immagine viua; in che certo cade differenza molto maggiore di quella, che possa essere tra i viui, & i morti, rispetto alle cose gia dette. Aggiungesi, che piu conuenientemente farebbe si la comparatione tra le cose reali, & le finte rappresentate, che con le medesime presupposte solo nella tragedia; & nondimeno (secondo la detta interpretatione) conuien pigliar le cose presupposte, & non le rappresentate nella tragedia

dia, per rispetto della voce *προὔδραμιν*, qui posta, laqual significa cosa antecedente, & che si presuppone inanzi; si come fra gli altri luoghi puo esser chiaro dal principio della Posteriora: oue si troua scritto, che ogni dottrina, & disciplina si fa in *προὔδραμιν γινώσκοντες*, cioè di cognitione precedēte, & che si presuppone; come quella, di cui nō si rēde dimostratione. All'incontro secondo l'altra interpretatione, mirabilmente quadra, & s'accommoda l'esempio delle cose tragice: perche supposti, secondo il parer d'Aristotile, che le cose de uiui non si sentano da morti, molto bene a corrisponder vengono, al non sentir de morti le cose tragice sol presupposte, & non rappresentate, & pero poco apparenti, & di poca efficacia; si come all'incontro, le rappresentate in tragedia, come piu efficaci, & piu apparenti, & in un certo modo piu uiue corrispondono a i ueri affari sentiti in effetto da i uiui, a quali toccano.

Annotatione decimaquinta, in cui si mostra, quanto bene s'accommoda la lode a gli habiti morali, & non tanto bene a gli habiti intellettini. Cap. XV.

ἡμεῖς καὶ τὸν σοφόν, cioè, e lodiamo anchora il sauiio.

C. 13.



VOLENDO Aristotile darci ad intendere, qualmente a gli habiti intellettui anchora s'accommoda il nome di uirtu, dice qui, che noi lodiamo il sauiio per rispetto della sapienza, sotto il cui habito come principale s'hanno a comprender tutti gl'altri habiti intellettui. Onde essendo la lode il proprio carattere della uirtu, ne segue; che a gl'habiti intellettui, si come conuiene il titolo della lode, colui ancho s'approprij il nome di uirtu, la quale per questo è degna di lode, perche è cagione di cosa utile, & buona. Ma è pero d'auertire, che la uirtu morale non solamente produce nell'huomo buona qualita, ma gl'infonde appresso vna dispositione tale, che lo induce a far volentieri attioni conforme a quelli habiti morali, che possiede. La onde le uirtu intellettue, benché informino l'huomo d'habiti buoni, & lodeuoli. come è la scienza, & la sapienza; nientedimeno di loro natura non imprimono in noi dispositione da farci vfar queste uirtu nel modo, che conuiene a huomini da bene. Per questo alle uirtu morali, piu che all'intellettue conuiene la lode; & gl'huomini moralmente uirtuosi parimente sono degni di gran commendatione, come operatori di gran benē. Et il sauiio propriamente (si come è scritto nel primo libro delli gran morali) doutra essere ammirato, & non lodato per l'habito della sapienza, la quale, inquanto uirtu, riceue la lode, come si è gia detto. Et

C

si puo

si puo ancho dire, che la sapienza insieme con gli altri habiti intellettuali, piu conuenientemente si deue ammirare, che lodare; essendo (si come è scritto nel proemio de libri dell'anima) il sapere fra le cose belle, & venerande; come sia ancho l'huomo essendo ornato di queste diuine qualita, purchè dalla macchia de mali costumi non si lasci oscurare il bel nome; benchè ueramente la sapienza non s'annida secondo il decoro della sua maestà, presso d'huomini uitiosi, & maligni.

Dubbio primo, nel qual si risolue, che la filosofia contemplatiua auanzi di dignità l'attua. Cap. XVI.



ER render quanto piu si puo chiara, & risoluta la dottrina di questi libri morali, appresso l'annotationi audremo tocando, & risoluendo diuerse difficulta, che intorno ui si posson fare: auertèdo pero prima il lettore a vsar discretion nel censurare le questioni, che qui si proporranno, non aspettando d'hauerui sopra quelle stringate risoluzioni, che in altre scientie piu esquisite di questa si porriano hauere. Et questo, per essere questi ragionamenti di materia molto varia, & contingente, si come in questi libri Aristotile ci ha piu volte auertito, & protestato. Primieramente adunque occorre questo dubbio: perche hauèdo detto Aristotile, quasi nel principio del primo libro dell'Ethica, che la Politica è una facultà architectonica, & principalissima sopra tutte l'altre, per esser quella, alla qual appartiene di considerat tutti i fini dell'attioni humane, & dell'arti, & delle scientie; pare che di qua si possa inferire, che la filosofia attua, alla quale s'appropria il nome di Politica, auanzi di dignità la contemplatiua; il che repugna a quello, che con lunghi discorsi insegna Aristotile nel decimo libro dell'Ethica, doue dice molte, & gran cose in laude, & commendatione della filosofia contemplatiua; come quella, che è di gran lunga superiore all'attua; & cresce maggiormente la difficultà per ridursi sotto della Politica la consideratione dell'ultimo nostro bene, oltre al quale non potendosi dar cosa migliore, pero tanto piu puo parere, che l'attua sia piu pregiata della contemplatiua. A questo dubbio si risponde esser vero, che la Politica mette ordine in tutte le scientie, ammettendone alcune, & uietandone alcune altre; si come in qualche Republica furono già prohibiti gli astrologi, in altra i poeti, altroue, i medici; & hoggi di nelle città christianamente instituite si vietano la chiromantia, & la nigromantia, & altre cotai arti diaboliche: ma non per questo s'hauera da confessare, che la Politica, inquanto attua, sia superiore alla contemplatiua: Perche (si come risponde Aristotile a questa difficultà nel sesto libro dell'Ethica verso il fine) ne seguria da quello, che p ordinare la Politica li sacrifici che si hanno

hanno da far a gli Iddij, che ella perciò comādasse a gli Iddij, & che auanzasse la eccellenza, & la diuinità del sacrificare; il che in nessun modo si de dire. È stata veramente bella, & artititiosa inuentione questa, di ridurre sotto una facultà tutto quello, che poteua appartenere alla felicità publica, o priuata di quelli huomini, i quali uiuono insieme ristretti sotto lo stendardo d'una istessa Republica; & questo officio nō poteua già cōuenire ad altra professione, che alla Politica; come quella, che considera i fini, & il bene, & gli ordini, & la cōseruatione della città. Ma cō tutto ciò nō è però da dire, che sotto questa facultà nō si cōprendano anchora diuersi gradi di perfettione; de quali il principale è quello, che conuiene alla uita contemplatiua, come quella che è piena di tutta la maggior felicità, che possa capire in tutto l'essere della uita humana. Onde se la Politica piglia cura, et mette ordine nelle scienze contemplatiue, questo fa per indurre i cittadini a disciplinarsi nell'honestē, & fruttuose scientie, per fargli in questo modo coglier il frutto soauissimo del supremo bene humano: essendo il suo intendimēto principale d'indirizzare piu che puo gli huomini uerso della uita contemplatiua, come uita eccellētissima, & piu diuina, che humana. Quanto a quello poi che si è detto, che la Politica cōsidera l'ultimo di tutti i nostri fini, rispondiamo; che ella si stende in considerar solamēte l'ultimo fine della nostra humana felicità; oltre al quale diciamo essere un'altro fine ultimo sopra tutti gli altri fini. Questo è Iddio, di cui il Politico nō tratta, ma ne lascia la cura al Theologo, il quale con le sue diuine speculationi, godefi quella maggiore beatitudine, che puo capire nell'huomo; onde resta, che in ogni modo la filosofia contemplatiua sia superiore all'attua.

Dubbio secondo, come ragioneuolmente alla filosofia attiva si sia appropriato il nome di Politica. Cap. XVII.



ONSEGVENTEMENTE dal precedente dubbio ne forge un'altro, per il qual si cerca la ragione onde si sia appropriato il nome di Politica alla filosofia attiva; cō tutto che trattandosi nella Politica della felicità in cōmune, cioè, & di quella che conuiene alla ben regolata uita attiva, & di quella anchora, che è propria de contemplatiui, pare che la ragion uoleua, che alla filosofia contemplatiua s'appropriasse il nome di Politica come parte di essa piu nobile, & piu degna. A questo si rispōde; che la Politica (si come si è già detto di sopra) doueua esser quella, laqual cōsiderasse tutti i fini humani; essendo ragioneuole, che fosse un'artefice cōmune, ilqual desse la norma sopra la felicità publica, & priuata. Però in questi libri politici si ragiona, oltre alla felicità attiva, di quella anchora de contemplatiui; senza però mettersi quini mano alle meditationi, & particular discorsi delle sciē-

ze contemplatiue; che questo sarebbe un cōfonder insieme gli ordini delle scienze, & di tutte le facultà. Onde dalla consideratione generale della felicità contemplatiua, & dalla norma in fuori, che mediante il giudicio de' suoi, si prefige alle scienze, per saper quali si debbano ammettere, & essercitare, & quali fuggire nelle buone città, altro studio di cognitione non essercita sopra di loro la Politica; ma ne lascia la cura alle proprie facultà contemplatiue; uoltandosi poi tutta a considerare il proprio obietto della uita attiuā, come cōmune a tutti gli huomini; discorrendo sopra i costumi buoni, & cattiuī, sopra le leggi, sopra i commerci, sopra li traffichi, & altre azioni humane. Da che appare, quanto ragioneuolmente alla filosofia attiuā si sia appropriato il nome di Politica, & non alla contemplatiua.

Dubbio terzo, in qual modo la filosofia civile possa essere utile agli huomini. Cap. XVIII.



N'ALTRO dubbio occorre sopra la filosofia civile, laquale essendosi trouata a fin di regular gli huomini nel ben uiuere, douerebbe produrre questo buon frutto; il che non si uede come sia, non potendo ella giouare, ne alli buoni, ne alli cattiuī: non alli buoni, i quali uiuendo bene, non hanno mestiero d'essere insegnati di quello, che fanno da lor medesimi: ne anco alli cattiuī, i quali a guisa dell'Idropico, sono come incurabili dell'ira firmita, & uicij loro; onde uana parē, & al tutto inutile questa filosofia civile. Allaquale difficultà rispondendo, diciamo qualmente la filosofia morale non è necessaria per coloro, i quali sono buoni da douero, & hanno il giudicio sano, & pregno di tutto quel buono, & bello, che conuiene a huomo prudente; che anzi officio di questi tali è di comporre precetti del bel uiuere civile a beneficio d'altri, che non fanno tanto. Ma è d'auerire (et questo dichiara Aristotile nel principio della sua Rettorica) che si come si sono trouati alcuni, i quali hanno ragionato acconciamente a guisa di buon oratore, senza saper l'arte oratoria, con laquale poi, non piu a caso come prima, ma con regole ferme piu bene, & piu sicuramente haue riano potuto parlare; così possōn si ritrouar alcuni, che uiuan bene per bñta di natura, & per certo buon'uso; i quali, aggiugnēdosi a questa lor buona dispositione una ben regolata cognitione de' costumi civili, & della felicità humana, & di tutto il resto che appartiene alla buona uita civile, senza dubbio piu prudentemente si reggeranno, & meglio si preferuiranno nelli buoni instituti dell'huomo da bene. A questi adunque mirabilmente cōferisce, & puo giouar molto questo studio morale, non potendo essere se non di gran giouamento, per mantenere il corso di questa nostra uita nel dritto sentiero della uirtu, il sapere qual sia il uero fine della nostra felicità

felicità, & quali sieno le uere uirtù, & in che modo s'acquistino, & quello in somma che si debba offeruare p diuētā virtuoso. Appresso da questa filosofia ciuile si puo cavar frutto p coloro, i quali p fragilita humana incorrono in errori, de quali poi si pentono; perche, corretti quelli tali sotto la norma di questa faculta ciuile, & auertiti da persone prudenti di cio che rende l'animo contento, con leuar il noioso rimordimento della conscienza, ageuolmente si potranno ridurre a regola del buono & quieto viuere humano. Finalmente da questa filosofia ciuile si coglie questo uero, & certo frutto, ch'essendo officio del Politico di formar leggi per prohibire il male, & eccitare gli huomini al bene; pero dalla buona ordinatione delle leggi ne succede anchora buona educatione, con cui li cittadini si vengono all'uesare ad esser buoni; parte per li premi, & honori proposti a virtuosi; & parte anchora per fuggire i castighi preparati a gli empi, & scelerati; li quali, non si potendo con alcun rimedio ridurre a sanita, s'hanno finalmente a cacciar fuori delle buone citta; accio con la puzza delli loro nefandi costumi non infettino l'educatione de gli altri, che si trouano inclinati a vna yta buona, & honesta.

*Dubbio quarto, che la filosofia ciuile è in vn certo modo scienza
differente dalla prudenza. Cap. XIX.*



I puo ancho dubitare sopra questa filosofia ciuile, s'ella si possa dimandar scienza; perche pare di no, conciosia cosa che, consistendo il sapere nella cognitione delle cause, & non rendendosi qui la cagione delle definitioni, ne segue che a questa faculta non conuenga il nome di scienza. A che rispondendo, diciamo, che la ragione predetta, secondo certo rigore, è uera. Ma essendo poi che la scienza si piglia in vari modi, pigliandosi etiam dio per qualunque cognitione, che s'habbia di alcuna cosa; pero, hauendosi qui la notitia della definitione della felicità, & della uirtù, & d'altre cose attinenti al fine humano; ne seguita, che in questo modo la filosofia ciuile si possa tener in luogo di scienza. Ma dimandara alcuno, s'ella è vna cosa istessa con la prudenza: Diciamo risolutamente, che no: Prima, perche qui si considerano molti habitū, li quali sono differenti dalla prudenza, si come l'intelletto, la sapienza, & l'arte: Da poi anchora, perche le considerationi di questa filosofia sono lontane dall'obietto delle particolari operationi, alle quali la prudenza è sempre indirizzata. Ma, con tutto cio, diremo anchora; che rinchiodendosi questa filosofia sotto la Politica, di cui la parte principale, & architettonica è la prudenza, con la quale si regola tutto l'essere della vita ciuile, per questo si potra ancho dire,

dire, che li discorsi di questa scienza rinchiodono in se principalmente la prudēza; essendo poi differente il discorrere astratto, & speculatiuo dall'attiuo, & operatiuo; onde ancho altro è la prudenza speculatiua, & altro la prudenza attiuā; massimamente, potendo essere la speculatiua senza buona electione; per ritrovarsi alcuni astuti, & vitiosi, i quali sapranno discorrere sopra le cose belle della vita ciuile, ne pero con l'animo, & con l'opere l'approueranno in quel modo che ricerca la prudenza attiuā, se sia vera prudenza; come quella, la quale non puo essere senza la buona intentione, ne senza l'operationi virtuose, si come insegna Aristotile nel sesto libro dell'Ethica.

*Dubbio quinto, come per godere la felicità bisogna operare
virtuosamente. Cap. XX.*



I dubita anchora circa la nostra felicità; perche, s'ella (come si è detto nella sua definitione) consiste in operare virtuosamente, ne segue, che vno, il quale habbia l'animo ornato di belle qualita, possa non esser felice, quando sia distratto, & impedito, in modo tale che non possa produrre l'attioni virtuose, o per infirmita, o per altri ostacoli, che possono troncar il filo delle nostre buone operationi; & che per conseguente la nostra felicità sia cosa molto debole, come poco fondata, per appoggiarsi solo alle meschine, & incerte nostre forze. Per questo alcuni hanno detto, esser due sorti di felicità; vna di habito, & l'altra di atto; pensando, con questa distinctione, di poter sempre mantener l'huomo virtuoso nel possesso della felicità: Perche, se per causa delli estrinseci impedimenti a lui sia tolto il poter esercitare atti virtuosi, almeno (dicono) l'habito dell'animo ornato di santi costumi, non gli fara leuato, con cui poi stara insieme l'habito della felicità. Contra della qual opinione è l'espresso parere di Aristotile, il quale in questo primo libro dell'Ethica, & in molti altri luoghi chiaramente determina, che il bene, & la felicità dell'huomo è posta ne gli atti, & non nella potenza, in modo tale, che mettendo egli tra l'habito, & l'atto della virtù quella distinctione, che è fra la possessione, & l'uso delle facultà, ha definito la felicità sotto il termine dell'operare così necessario per acquistarla, come è mestiero di combattere a chi vuol riportar il premio della vittoria. Pero, presupponendo noi questa opinione di Aristotile per vera, auertiremo, che si come, secondo la mutabile nostra natura sottoposta a diuersi casi, possiamo spesso essere impediti di fare attioni conformi alle

alle virtù dell'animo; così anchora doura bastare, che l'huomo operi bene nel modo, che comporta l'incerto, & vario, & instabile corso di questa vita. Onde ancho, purché continui, e grandissimi ostacoli non ci vengano di trauerso con leuarci in tutto l'uso delle belle attioni, godera l'huomo vna vita felice, trapassandola come conuiene a virtuoso. Che se poi per questi impedimenti la felicità nostra sia stimata languida, & debole, noi parimente lo confesseremo; dicendo appresso, qualmente, la felicità compresa secôdo l'opinione del filosofo morale, nel corso di questa vita terrena; non è altro che vna picciol'ombra dell'eterna, & vera beatitudine, la quale al Christiano con lume, & modi, ch'auanzano di gran lunga il lume, e i modi della via ciuile, è proposta per premio di tutte le presenti nostre fatiche. A che, per conseguirla, oltre i tanti ricordi, che habbiamo dal cielo a noi mandati qua giù in terra, per diuina reuelatione, ci de ancho spronare, & molto inanimare l'esempio de gentili; li quali, da certo lume naturale mossi, decretorno, ottima cosa essere il regular gli appetiti carnali sott'l dominio della retta ragione, & non douerli fuggire qual si voglia gran pericolo, ne l'istessa morte, doue venga occasione di spèder bene la uita. A che quelli buoni huomini per instinto solo naturale si moueano, a fine di godere per picciol momento in questa vita transitoria vna certa lor felicità, che si dipingeuano nell'animo, debolissima, & tenuissima, in comparatione dell'eterna beatitudine promessa al vero Christiano.

*Dubbio sesto, in qual modo nella definitione della felicità
si compredano i beni del corpo, & quelli di
fortuna. Cap. XXI.*



N'altro dubbio nasce sopra la definitione della felicità humana, per il quale si ricerca, se i beni del corpo, & quelli di fortuna sieno compresi nella detta definitione; & pare di no, per essersi fatta mentione solamente dell'operationi virtuose. Diciamo, che per via di consequèza, questi beni s'includono nella definitione della felicità, il che si proua in questo modo. E necessario operar virtuosamente a chi vuol hauere la felicità: ma i beni del corpo, si come la sanità, & la robustezza, & li beni di fortuna, quali son le ricchezze, sono necessari per operare virtuosamente, si come con lunghi discorsi proua Aristotile nel primo libro dell'Ethica; adunque ne seguita, che i beni del corpo, & quelli di fortuna sieno necessari per ottenere la felicità: onde questi beni nella predetta definitione s'includeranno

deranno come istrumenti, mediante i quali si pongono in opera i beni dell'animo, che sono l'istesse operationi virtuose: essendo poi dell'abondanza delli beni estrinseci molto meno bisognosa la vita contemplatiua, che l'attua, si come nel decimo libro dell'Ethica si dimostra.

*Dubbio settimo, in qual modo sia compresa la volupta nella
definitione della felicità. Cap. XXII.*



N'altro dubbio occorre intorno alla definitione della felicità humana, ricercandosi, in qual modo sia quiui compresa la volupta: Perche pare da vn cato, che la volupta sia parte essenziale della felicità, hauendo detto Aristotile nel primo libro dell'Ethica, che il beato gode la vita piena di giocondità, & nel decimo, che il piacere è l'istessa perfettione delle nostre operationi, nelle quali è posta la felicità: Dall'altro canto si puo dubitare, che la volupta non sia parte della felicità, non essendo nella sua definitione parola alcuna, che pur l'accenni. Diciamo, per resolutione di questo dubbio, che la volupta non è parte essenziale, & constitutiuua della felicità; & per cio diceua Aristotile nel decimo dell'Ethica, parlando della volupta, che l'huomo non deue lasciar di far l'opere virtuose, anchorche fossero senza alcun diletto, per non omettere di far quello, che conuiene all'ordine della buona ragione; in questo dinotando la propria, & semplice natura dell'opere virtuose, nelle quali è veramente posta la felicità. Contutto questo diciamo, non esser alcuna operatione virtuosa, la qual non sia ripiena di vn certo suo proprio, & vero piacere, si come il medesimo Aristotile soggiunge nel predetto luogo. Onde conchiuderemo, che nella felicità si comprenda la volupta come cosa da lei inseparabile; non come parte sostantiale, ma come propria succedente all'operationi virtuose; le quali, con hauer raccolto in se vn vero diletto, in quel modo che la beltà va dietro alla giouentù, sono cagione, che l'huomo con molto gusto si goda vn contento soauissimo.

*Dubbio ottauo, per qual causa si ricerchi alla felicità humana
spatio di lunga & perfetta vita. Cap. XXIII.*



Esta un'altro dubbio circa la definitione della felicità, ricercandosi la cagione, per la quale sia inclusa nel corso di vna lunga, & perfetta vita. Perche, hauendo detto Aristotile nel decimo libro dell'Ethica, che la felicità ha sempre in sua cōpagnia la volupta, ne seguita, che si come la volupta
in

in ciascuna operatione ha il suo essere finito, così ancho la felicità in ciascun atto debba hauere la sua perfettione, senza attaccare un'attione con l'altra; & che per consequente, chi in breue spatio di tempo termina il corso degli anni suoi, non perciò resti defraudato della felicità sua; purché chiuda bene il fine della vita; massimamente hauendo detto Aristotile nel nono libro dell'Ethica, che l'huomo dotato di bontà, & valor singolare, eleggerà sempre più tosto di finire presto la vita, con essequire poche ma segnalate attioni, che, lungamente viuendo, spedir molti fatti, che sieno di picciol momento. A questa difficoltà si risponde, esser vero, che a ogni operatione ben fatta dall'huomo, corrisponde il suo proprio piacere; & che medesimamente il piacere non si può mai staccare dalla vera felicità; ma non però ne segue, che la felicità si debba riporre nell'affare di qualunque particolare attione: Perche non ha la felicità da essere limitata dalla voluptà; ma, all'incontro, la voluptà deuesi terminare dalla felicità; a lei succedendo in quel modo, che la belta segue dietro alla gioventù. Per ilche, hauendo Aristotile fatto chiaro con belli discorsi, che la felicità cosa tanto degna, che di lei niente habbiamo di meglio, non doueua esser ristretta in vn'atto solo, sì come ancho vna rondine non fa primavera; & questo, accioche il suo stato dignissimo s'hauesse a comprendere in vn modo tale, che si potesse discernere chiaramente, che l'attioni dell'huomo virtuoso deriuassero da certo liabito buono; però, ragioneuolmente la felicità douera stendersi in vn'ampio, & spatiofo campo di molte attioni, anzi in tutto il corso successiuo della vita humana; douendosi, secondo le cose già dette per auanti, attendere il fine di ciascuno, prima che si stabilisca fermo giudicio della felicità dell'huomo; a che si ricerca senza dubbio vn spatio di lunga, & perfetta vita. Che se alcuno poi non anchor d'anni maturi, nel suo bel fiorire, mentre che porge segni, & da speranza del bell'animo suo, è leuato di vita, certo che da vn tale (ciuilmente parlando, secondo il parere d'Aristotile) non già mai diremo coglierli la vera, & perfetta felicità, la quale risulta solo dall'operationi virtuose. Ben è vero, che ne gli huomini peruenuti in età perfetta, i quali habbiano di già acquistati gli liabiti virtuosi, non si douera negare, che in questi tali (si come restifica Aristotile nel nono libro dell'Ethica) non sia più desiderabile, con dar presto fine alla vita, far alcune poche, ma heriche imprese, che con vita lunga adempire molte attioni, le quai non sieno di molto prezzo, sendo verissima quella sentenza del Poeta.

La sera il dì, il fin loda la Vita.

*Dubbio nono, come a Iddio non conuiene propriamente la lode,
ma l'honore. Cap. XXIIII.*



CORRE parimente difficulta sopra il ragionamento della lode fatto da Aristotile, doue si burla di coloro, i quali porgon laude a Iddio: Perche in contrario è l'autorità di Dauid, che dice: Grande, & lodabile è il Signore, & perciò essor ta tutte le genti a lodar Iddio. Diciamo, che Aristotile non si burla di tutti gli huomini, che porgan laude a Iddio; ma di quelli soli, i quali commendano Iddio, in quel modo, che conuiene a gli huomini; i quali s'hanno da lodare come buoni a qualche particolar operatione; conuenendo appresso lodargli, per incitargli, & animargli a far tuttauia piu bene: la qual conditione di laude non conuiene gia a Iddio, essendo egli ottimo in tutte le cose buone, & immutabile; come quello, che è sempre il medesimo fattore, da cui di continuo procedono diuinitissime operationi. Ma lodare Iddio come vero autore d'ogni nostro bene, anchor secondo l'opinione d'Aristotile, ci è permesso. Il che debbiamo fare senza alcuna intermissione, ammirando, & celebrando li suoi marauigliosi effetti, per eccitare in noi tantomaggiormente deuotione verso della sua diuinità. Con tutto cio, la conclusione qui posta fara vera; che l'honore, si come è piu degno della lode, così anchora piu conuiene a Iddio. Perche, se bene & l'una, & l'altro è esibitione di riuerenza, in testimonio d'alcuna eccellenza; non dimeno la lode propriamente cōuiene ad eccellenza limitata, & porgesi solamente con parole; ma l'honore è appropriato ad eccellenza assoluta, & si rende non sol con parole, ma ancho coi fatti, & molto meglio.

Dubbio decimo, come al magnanimo conuiene l'honore, & generalmente a quai cose sia meglio la lode, o l'honore. Cap. XXV.



SOPRA il medesimo ragionamento della lode & dell'honore, rimane vn'altro dubbio da chiarire: Perche, hauendo detto Aristotile, che l'honore, oltre a gli iddij si deuue anchor rendere a quelli huomini, i quali hanno in se del diuino piu che gli altri; & che poi vno, il qual sia o forte, o giusto, o robusto, o dotato di qualche altra virtu dell'animo, o del corpo, merita esser lodato, si come alla virtu si rende la lode, per esser qualta indirizzata a qualche buon'opera: pero quindi pare, che si possa inferire, che la magnanimità indirizzata al supremo honore, & l'altra virtu fondata in honor mezzano, sieno virtu superflue, o ueramente false; non douendo, secondo questo discorso, alcuna virtu vendicarsi il luogo dell'honore, ma solamente quello della lode. Si risponde a questa difficultà; che fra

fra la lode, & l'honore è vnata differenza, che la lode conuiene alle cose men degne, & l'honore a quelle, che sono di pregio maggiore; di modo che le cose, che sono in infimo grado di bontà, sono capaci di lode, & non d'honore: onde lodaremo facilmente alcun fasso, o uero vn cauallo, ma non già gl'honoraremo. Quelle cose poi che sono di suprema bontà, & di rara eccellenza, meglio, & piu conuenientemente faranno da noi trattate, mediante la via dell'honore, che con la lode. Pero, a Iddio autore di tutte le cose belle, siamo obligati di tutto quel maggior honore, & riuerenza, che possiamo prestare: da poi, a gli huomini heroici, i quali sono partecipi di diuinità; & di mano in mano, quelli, che nel commun stato de gli huomini auanzano gli altri di valore, in maggiore stima anchora deuono esser da noi tenuti, & honorati. Hora il magnanimo, fra gli altri virtuosi, non per essere dotato di vna sola virtù, a che propriamente la lode conuiene, ma per hauere in se raccolta l'eccellenza di tutte le virtù humane, che lo rendon vn semideo, sarà degno d'honore grandissimo; si come, mediocre honore conuiene a chi ha in se vnite tutte le virtù, non in eccellenza, ma secondo certa mediocre qualità. Vno poi, che fosse mediocremente o forte, o giusto, o liberale, senza dubbio, come imperfetto a comparatione d'altri ornati di tutte le virtù, piu tosto meriterà d'esser lodato, che honorato. Et questo è l'ordine, & instituto ragioneuole formato dal giudicio de prudenti sopra le demonstrationi, che s'hanno da usare mediante la lode, & l'honore verso delle persone, & le cose meriteuoli: se bene il volgo poi confonde queste regole, non discernendo bene le differenze delle cose. Per il che sarà ferma regola presso l'intelligenti che alle cose migliori, & piu eccellenti, & piu diuine meglio s'accommoda l'honore, che la lode; si come all'altre, che sono di minor grado, piu conuiene la lode, che l'honore. Non si toglie pero, che ancho diuersi rispetti non possano talhor render honorabili alcune cose, le quali in se stesse non meriterebbono propriamente il titolo d'honore. Per questo gli habiti intellettui, in cōparatione de morali, sono meriteuoli di certa riuerenza; onde disse Aristotele nel principio del primo dell'anima, che il sapere è reputato fra le cose belle, & honoreuoli. Parimente il figliolo ha da honorare li suoi genitori per li grandi benefici riceuuti da loro, quantunque essendo plebei, & di poca conditione, per lor medesimi, non meritassero da gli altri vna tal honranza. Li uecchi anchora (si come è scritto nel nono libro dell'Ethica) per rispetto della grane età loro, deueno da giouani esser riueriti, & honorati; & così molti altri essempi addurre si potrebbero in questo proposito: Ma lasciando da parte questi particolar rispetti, & considerando ciascuna cosa secondo il suo proprio essere, resterà ferma la regola della lode, e dell'honore, nel modo che si è detto.

*Dubbio undecimo in qual modo l'appetito sensitivo preſti obediẽza
alla ragione.* Cap. XXVI.



ON s'ha medesimamente da passare senza diligente consideratione vna importante difficulta, che nasce dal ragio na mēto fatto da Aristotile nel fine del primo libro dell'Ethica sopra l'appetito del senso: Perche, hauendo egli detto, che l'appetito sensitiuo psta obediẽza alla ragione nell'huo mo dotato delle virtu morali, si ricerca, in qual modo questo appetito possa obediare alla ragione, essendo egli di sua natura incapace di ragione, anzi contrario alla propria inclinatione di essa ragione; conciosia cosa che la ragione di sua natura inclini al ben vniuersale, il qual è sempre il medesimo; & l'appetito sensitiuo seguiti, per suo proprio istinto, il bene momentaneo, & transitorio, che cade sotto a sensi. Diciamo per resolutione di questo dubbio; che l'huomo, il quale, secondo l'opinione di Aristotile, è vn tutto composto non dell'anima sola, come uolea Platone, ma di anima & di corpo insieme, è quello, il quale (si come il medesimo filosofo dichiara nel primo libro dell'anima) ode, vede, gusta, tocca, si ricorda, intende, discorre, & appetisce hora quello, & hora quello, & fa tutte l'altre sue operationi, ma pero con il mezo di molte, & diuerse potenze contenute sotto la sostanza dell'anima parte sua principalissima; le quali potenze, a seruare il retto ordine di natura, doueriano hauere vn tal reggimento nella hierarchia (per dir cosi) delle potenze dell'huomo; che prima le parti corporali prestassero obediẽza, a guisa de serui sottoposti al dominio assoluto de padroni, all'arbitrio dell'anima; onde vediamo le mēbra ben disposte prontamente seruire all'inclinatione della volonta, & de gli altri nostri appetiti: da poi l'appetito sensitiuo haucra da soggiacere alla signoria della ragione p modo d'imperio simile a quello di re, che tratti li sudditi suoi da figlioli, & nō da serui. Da che si raccoglie la ragione esser atta ad hauere imperio tale sopra l'appetito del senso, che lo puo indurre a seguire i suoi comandamenti, nō gia per forza, ma cō maniera suave, & a guisa di persuasione; ilche auiene in questo modo. Perche, conoscēdo l'huomo per mezzo della potenza intellectua, che è bene non lasciar l'appetito in preda de gli obietti carnali, & da questo conoscimēto mouendosi, & inclinando la volōra cōsentire al cōsiglio della buona ragione, viene insieme a cagionare, che l'appetito sensitiuo, che è vn'altra parte di esso huomo, s'accosti anch'egli, & s'accōmodi alla moderatione, & norma della retta ragione; cōciosia cosa che al mouimento della volonta secondino, & seruino li spiriti della virtu motiua, a quali consequentemente l'appetito sensitiuo con tutta la massa

massa del corpo, viene, per modo di dire, a prestar ossequio, & obediēza in tal maniera; che distrahendosi (il che bisogna presupporre) & disuādosi i sensi, & gli appetiti dalle disordinate inclinazioni mediante una certa consuetudine, nella quale prima si pate fatica, & dappoi in progresso di tempo si rende il negotio ageuole, l'huomo sarà quello ilquale, mediante i buoni principij concetti dentro dell'intelletto, & mediante la buona uolontà già fatta pronta a seguire la retta ragione, con essersi già auetto a distrahere i sensi dalle proprie disordinate inclinazioni, tira insieme, uolendo così egli stesso, l'appetito sensitiuo all'obediēza della ragione: talche l'huomo è quello, il quale acconsente alli buoni precetti della ragione, con tenerui insieme soggetto l'appetito sensitiuo: & non è già, che l'istesso appetito a questo acconsenta, come che per sua uirtù sia comprenditore, & capace della cognitione intellettiua; anzi che l'appetito, in quanto appetito, è priuo in tutto di cognitione; se ben poi ne gli animali, l'appetito non fa mai l'offitio suo senza il mezzo, & concorso di qualche uirtù cognoscitiua; precedēdo sempre nell'animale la cognitione di quello, ch'ei desidera, si come è chiaro dalla dottrina di Aristotile ne libri dell'anima. Et è d'auertire, che quando nell'huomo preuale il dominio della ragione, si conserua in questo modo l'ordine della giustitia fra le parti di se stesso, a guisa della giustitia, che passa tra l'unione, e'l gouerno di buon re uerso li sudditi suoi: ma quando l'appetito carnale predomina, causando che la ragione, di signora che gli douerebbe essere, diuenti sua soggetta, ne succede in quello modo l'ingiusto stato della signoria tirannica; poiche contra l'ordine di natura resta il scettro del gouerno dell'huomo in mano all'appetito sensitiuo; ilquale per legge di natura ha da soggiacere all'imperio della ragione, per esser retto da lei sotto buon freno, si come ne ha bisogno, essendo egli di sua natura a guisa di cauallo sfrenato.

Dubbio duodecimo, sotto quali potenze dell'anima si ripongono le uirtù morali. Cap. XXVII. & ultimo.



N'ALTRO dubbio anchora resta da risolvere intorno a questo primo libro dell'Ethica, ricercandosi, se le uirtù morali s'hanno da riporre nell'appetito sensitiuo, ouero nell'intellettiuo: Perche, da un canto pare, che si doueriano collocar nell'appetito del senso; come quello, ch'è il uero ricetto delle passioni, nelle quali son fondate le uirtù morali: Dall'altro canto pare, che meglio conueneriano nella parte intellettiua; auenga che le uirtù morali non possano essere senza la norma della retta ragione; onde si è ancho definita la felicità sotto l'operationi fatte secondo la buona ragione

gione. Rispondendo a questa difficoltà, diciamo, che il soggetto delle uirtu morali è ueramente l'appetito sensitiuo, ilqual è di due sorti; cioè irascibile, & concupiscibile; auengache in tutte le uirtu morali l'appetito del senso, o sempre lugga cosa che abhorrisce, o seguiti quello che gli piace. Diciamo appresso, che in questo solo non consiste la uirtu morale, ma bisogna anchora, ch'ella sia regolata dalla retta ragione, per cui le uirtu morali si fanno ragioneuoli; uenendo in questo modo ad essere miste, & composte, parte d'appetito sensitiuo, & parte di ragione, & di uolonta conforme alla cognitione intellettiua. Perilche le uirtu morali saranno materialmente fondate nell'appetito sensitiuo; & per rispetto poi della forma, che loro rende l'ultimo, & perfetto essere, saranno sotto la ragione: ilche è tanto, come dire, che le uirtu morali consistono ne gli appetiti sensitui riformati, & moderati, & assettati dalla riforma della buona ragione: & questo per il buon'ordine tenuto dal virtuoso; ilquale, mediante il dominio della uolonta, & della buona ragione, mantiene li suoi appetiti carnali concordi, & conformi sotto li buoni, & giusti precetti di essa ragione: ilche come habbia, o non habbia luogo nella giustitia, in altro piu opportuno ragionamento si fara poi chiaro.



37

ANNOTATIONI, ET DVBBI
DI M. ANTONIO SCAINO
SOPRA IL SECONDO LIBRO DELL'ETHICA
DI ARISTOTILE A NICOMACHO.



*Annotazione prima, per dichiarare, come le uirtu intellettive s'acqui-
siano con il mezo della dottrina, a differenza delle morali,
le quali deriuano dall'uso. Cap. I.*

ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεον . cioè, l'intellettiua nella maggior parte .

cap. I



LTRE la differenza piu essenziale posta nel fine del primo libro dell'Ethica circa le uirtu intellettive, & le morali, cō essersi detto, che le intellettive sono fondate nella parte del anima ragioneuole, & le morali nella sensitua; qui tocca Aristotile un'altra loro differenza, circa il modo dell'acquistare & l'one, & l'altre, con dire; che le uirtu intellettive nascono in noi, & riceuono agomento per uia della dottrina, cioè per uenirci insegnate da precettori; o sia questo per espressione, mediante la uia uoce de maestri; o sia per mezo delle scritture, alle quali l'huomo dia opera con il proprio studio: ilche s'ha da intendere, quanto a gli habiti intellettui gia ridutti a perfettione; perche, quanto al primo principio della generatione dell'arti, & delle scienze, non è dubbio, che li primi autori non l'impararono da altri, si come ancho soli non diedero la douuta perfettione alle scienze, & all'arti: le quali, con aggiunger un'huomo dopo all'altro qualche cosa, finalmente in progresso di tempo si sono aggrandite, & itabilite in quel modo, che dichiara Aristotile nel primo libro della sua prima filosofia: pero de gli habiti intellettui, come gia fermi, ragionandosi in qual maniera da noi s'acquistino, diciamo secondo la presente propositione d'Aristotile, che si producono in noi mediante l'aiuto d'altri, come chiaramente si uede auenire delle scienze, & dell'arti, che gli huomini imparano; la qual regola, se non in tut-

in tutto, almeno τὸ πλεον (come dice Aristotile) cioè nella maggior parte di essi habiti si trouera uerificarsi generalmente in tutti gli huomini. Si ecettuaranno da questa regola le propositioni famose. dimandate, dignita; si come che Il tutto sia maggiore della sua parte, & altre simili, le quali intesi che siano i loro termini, in noi quasi naturalmēte s'imprimono senza altro aiuto de precettori. Similmente quello, che alle uolte gli huomini acquistano intorno all'arti, e alle scientie per propria inuentione, nō cascara sotto questa regola: ne medesimamente la capacita uirtu, posta in apprendere prontamente quello, che i prudenti consigliano per buono: ne ancho la congettura uirtu, che parimente consiste in affrontare senza discorso quei punti, che da maturo consiglio de prudenti si ritrouarebbero; concio sia cosa che queste due uirtu per forte alcuna di studio non s'imparino; come quelle, le quali da certa diuinata di natura atta a comprendere, & a trascorrere in un tratto grā uarieta di cose, deriuano in rari huomini; onde diceua Aristotile nel sesto libro dell'Ethica, che non tutti gli huomini possion esser capaci, si come possono essere scienti. Ma fuori poi di queste poche parti, tutto il resto, che è senza comparatione la maggior massa de gli habiti nostri intellettui, dipende dall'aiuto estrinseco de precettori, ouero da studio proprio, che si ponga ne libri composti da altri. *διὰ τὴν ἡλικίαν καὶ τὴν αἰσθητικὴν*, & pero, soggiugne qui Aristotile, che è meglio d'isperienza, & di tempo; cioè. (suppliamo noi) per l'acquisto de li detti habiti intellettui: d'isperienza, perche senza l'osseruanza di molte, & uarie cose, in che consiste la faculta dell'isperienza, non s'acquistano le uirtu dell'intelletto: di tempo poi, perche doue si ricerca isperienza, quui anchora necessariamente concorre lungo spatio di tempo: oltre che circa molti habiti intellettui per darui opera, & per conseguirli, non ogni età, ma quella sola, che sia d'anni maturi, ui si ricerca, & ui si accomoda: perche, come diceua Aristotile nel sesto dell'Ethica, i giouani non sono atti alla prudēza, ne alla scienza naturale, & molto meno alla sapiēza. Ma è pero da notare, come queste conditioni dell'isperienza, & del tempo non solamente si ricercano per conto de gli habiti intellettui, che s'acquistano cō l'aiuto d'altri, ma hanno ancho luogo in tutte l'altre parti delle uirtu intellettue, lequali si conseguono senza aiuto de precettori, come si è detto delle propositioni famose; & in tutto quello, che l'huomo per propria inuentione acquista intorno qualche scienza, o arte; & similmente nelle uirtu della capacita, & della congettura per rispetto delle materie, nelle quali s'impiegano: benche Aristotile, douendo qui distinguere le uirtu intellettue dalle morali, ha hauuto l'occhio principalmente a quelle uirtu dell'intelletto, le quali si conseguono mediante l'aiuto de precettori; per essere di queste, & non gia così dell'altre manifesto, che si producono

producono in noi cō il mezo, & aiuto di cosa estrinseca, & nō già dall'uso del semplice viuer nostro; si come soggiunge augnire delle virtù morali, dicēdo ἡ ἀρετὴ ἐστὶν ἐξ ἑτέρου, cioè, mala virtù morale si genera dall'uso. Et come che parli di cosa, che non dipende dall'aiuto, & studio estrinseco, come accade de' gli habiti intellettui. ma dal semplice uso del nostro viuere; pero ha vsato quella parola, ἐξ ἑτέρου, per esprimere piu efficacemente il modo, nel quale la virtù morale si genera in noi, quasi circa di noi, non essendo cagionata da cosa estrinseca; onde ancho è detta da Greci ἡθικὴ, deriuando il suo nome dalla uoce ἦθος, che vuol dir costume, & qualita di habito: conseguentemente (ben che Aristotile non dica piu inanzi) possiamo soggiungere, che per acquistar le virtù morali non si ricerca sorte alcuna d'isperienza; poiche dall'istessa natura, mediante i sensi, & i nostri innati appetiti, senza altro studio esteriore, & senza opera de' precettori a noi prontissimamente venga mostra, & insegnata la qualita de' li piaceri, & dispiaceri, da quali traggono in noi origine tutti gli habiti morali. Ne medesimamente fa qui mestiero di quella lunghezza di tempo per la dispositione, & generatione de' gli habiti morali, che si ricerca per le virtù intellettue: conciosia cosa che in noi si faccia impressione di tutto quello, ch'è atto a generare le virtù morali insieme con l'istesso uso del sentire, il quale dalla prima nostra generatione ci è comunicato: si che generansi in noi le virtù morali in quella maniera a punto, che, dalle goccioline d'acqua cadēte, la pietra si rende caua. Onde Platone filosofo studiosissimo della buona vita morale, con ogni instatia persuadeua a padri, che douessero sopra tutto vigilare nell'educatione de' figlioli, con auessarli a dilettarsi di piaceri honesti; per essere i piaceri quelli, da quali procedono l'honeste attioni, & le virtù morali, o gli oppositi viti. Ma è pero d'auertire, che le virtù morali sono considerate in questo luogo per se sole, & non accompagnate da prudenza, come anchora le considera Aristotile nel sesto libro dell'Ethica; quantunque nella loro perfettione s'inuolga necessariamente la prudenza; la quale, per esser habito dell'intelletto, cade sotto la regola già detta delle virtù intellettue; dipendendo lei altresì da isperienza, & da lunghezza di tempo, si come l'altre. Et l'isperienza, è da sapere, come piu si ricerca per vn'habito intellettiu, che per l'altro; si come piu per la scienza naturale, che per le matematiche; come dimostra Aristotile nel sesto dell'Ethica in quella parte, doue rende la cagione, per la quale i giouanetti possono essere matematici, & non filosofi naturali, & molto meno sapienti: nel qual luogo dichiara appresso, come si trouano alcuni habiti intellettui, qual è la prudenza, l'intelletto, & la buona discretion, i quali s'acquistano in certo corso di vita quasi per via naturale; non che voglia, che questi habiti non si acquistino si come gli altri, mediante

E l'aiuto

l'aiuto estrinseco dell'imparare, ma per dinotare, che dall'ordinaria conuersatione ciuile si vengono ad imprimere in processo di tēpo ne gli huomini capaci di ragione; benchè piu eccellentemente in vno, che in vn'altro; Et questo, a differenza delle scienze, & della sapienza, & degl'altri habiti intellettui, i quali non s'acquistano se non da quelli, che con certo particolare studio, come piu attenti a vna cosa che all'altre, danno particolare opera a queste professioni.

Annotatione seconda, per confirmare con l'autorità di Platone, di quanta importanza sia allenar bene i giouani da primi anni. Cap. I I.

cap. 3

διὸ δὲ καὶ τοῦτο δὲ ἐν νῦν, cioè, pero bisogna assusar, a certo modo, di subito da fanciulletti.



QUANTO importi la buona educatione de figlioli, ne rende Platone larga testimonianza in molti luoghi; e tra gli altri nel secondo libro della Republica; oue dice il principio essere importantissimo, cominciandosi ad imprimere nell'animo de fanciulli, quello, che poi ha da rimaner per sempre. Et nel quarto della Republica, molto importa auezzar i fanciulli a giochi honesti, & moderati. Et nel settimo delle leggi, i primi anni dell'educatione sono di grandissimo momento per tutto il resto della vita.

Annotatione terza circa la diuision del bene fatta in tre modi, utile, giocondo, & honesto. Cap. I I I.

cap. 3

ἐπὶ τρεῖς γὰρ ἔστω, cioè, perche essendo di tre sorte.



TUTTO quello, che l'huomo puo desiderare, o seguir come bene, e qui compreso sotto queste tre voci, utile, giocondo, & bello, che tanto vale come dire honesto. Utile è quello, che gioua come mezo per farci conseguire il bello, & il giocondo; come faria hauer gran copia di danari per eseguire le belle imprese. Il bello, & l'honesto non è altro, che l'istesso bene assoluto, proprio obietto dell'animo ben regolato; come il sapere, o altra opera virtuosa buona, & desiderabile per se stessa, & non per altro fine. Il giocondo poi è quel bene, in cui riposa il desiderio nostro dopo adempito ogni altro nostro disegno. Et essendo il diletto conforme all'ordine della retta ragione, egli sarà sempre vero pascolo della nostra felicità.

Trouasi

Trouasi questa medesima diuisione de beni nell'ottauo dell'Ethica; doue si pigliano l'utile, il diletteuole, & l'honesto per tre oggetti differenti, da quali si formano tre spetie di amicitia.

Annotazione quarta, per rimouere ne detti di Aristotile l'apparente contradittione circa il paragone del contrasto dell'ira, & della volupta. Cap. I I I I.

Ἡ Ν χαλαρότερον ἢ δὲ τοῦ μάχαισθαι, ἢ θυμῷ. cioè, in oltre è piu difficile il repugnare alla volupta, che all'ira.

capo



Arlando in questo loco Aristotile della forza della volupta, dice, ch'ella ha tanto potere sopra di noi, che piu difficilmente a lei si resiste, di quello che si faccia all'ira. Et questo contra l'opinione di Heraclito; il quale reputo sopra tutte l'altre cose difficilissimo il contrasto dell'ira; si come di lui piu chiaramente testifica Aristotile nel quinto libro della Politica, & nel secondo libro ad Eudemo, doue dice. Pare, che Heraclito riguardando alla forza dell'ira, dica, esser cosa molesta il proibirla, conciosia che, si permuti con la vita; volendo inferire Heraclito, che l'huomo, per isfogar l'iracondia sua, non cura di mettersi al rischio di perdere la vita: onde pare che sia contradittione nel parlare di Aristotile, per hauer detto nel settimo libro dell'Ethica (oue proua, che l'incontinenza dell'ira è piu degna di scusa, di quello che sia l'incontinenza della volupta) che l'ira è passione piu naturale della volupta, & per conseguente piu atta, & piu potente ad occupare l'animo dell'huomo; da che pare, che'l contrasto dell'ira si debba reputare piu difficile di quello della volupta. Togliessi questa contradittione in questo modo: perche, diciamo in duo modi poterli paragonare la forza dell'ira con quella della volupta; cioe, o secondo vn'atto solo, ouero secondo l'uniuersale dominio dell'una & l'altra; perche, considerandosi nel primo modo, diciamo, che la forza dell'ira è maggiore di quella della volupta, comparandosi vn'atto, & vn'assalto solo dell'ira ad vn'atto, & assalto solo della volupta: perche l'impeto dell'iracondia, senza dubbio, è piu vehemente di quello della volupta, massimamente in coloro, che vi sono inclinati da natura: da che ne deriuo, secondo questa tal consideratione, che l'incontinenza dell'ira sia men graue peccato dell'incontinenza della volupta, si come ha determinato Aristotile nel predetto luogo del settimo dell'Ethica. Ma hauendosi poi riguardo all'uniuersale dominio d'ambidue queste passioni, & per la frequenza degli assalti loro, & per il continuo corso della vita nostra, & per la generale complessione huma-

na, si douera dire, che per tutti questi rispetti la forza della volupta sia piu potète di quella dell'ira; essendo che, dal principio in fino al fin della vita, noi siamo di continuo intornati da infinite sorti di piaceri, a quali tutti insieme raccolti è assai piu difficile repugnare, che a i pochi, & rari assalti, che ci soprauegono dalla passione dell'ira; & massimamente per essere la volupta cosa tanto diletteuole, che non è marauiglia, s'ella è seguita dalla maggior parte de gli huomini. La onde, per contrario, l'iraconda è così piena di veleno, che ragioneuolmente douerebbe essere fuggita da ciascuno.

Annotatione quinta, doue si scopre, come alla virtu conuenenga obietto potentissimo. Cap. V.

cap. 3. *ὅτι τὸ χαλεπώτερον αἰνέειν, cioè, ma sempre circa il piu difficile.*



DICE qua Aristotile, che la virtu (come ancho auiene dell'arte) è sempre intèta principalmete alle cose piu difficili, come quelle, nelle quali consiste il bello, & il migliore. Sopra che è da notare, che delle cose minime non conuiene tener conto, o formar regola di loro, douendo la virtu occuparsi intorno a oggetti di grand'importanza; il che è molto ragioneuole, non dinotando (come si dichiara nel settimo libro della Fisica) la virtu, altro, che perfettione di qualunque potenza; la qual poi, per quello che si troua scritto nel primo del Cielo, s'ha da misurare secon dol'ultimo grado del suo valore. Onde diciamo, che il valore delle virtu intellettive consiste principalmente nel ritrouar il mezo cōueniente alla verita di quelle cose, nelle quali sono molte difficulta, & grande varietà d'opinioni atte ad oscurare la chiarezza del vero. Parimente le virtu morali, accio degne sieno del nome di virtu, hanno da essercitar i lor valore intorno alle passioni potentissime dell'ira, della paura, dell'ardire, delle volupta carnali, & altri desiderij humani, i quali sieno vehementi, & molto atti a far contrasto alla ragione; & similmente circa attioni difficili & faticose, le quali sieno abhorrite dalla naturale inclinatione de sensi. Per che, douendo naturalmente l'appetito sensituo star soggetto al dominio della buona ragione, conuiene, che per farla preuaricare, s'opponga a lei con oggetti potentissimi, & con passioni difficilissime da superare.

Annotazione sesta, nella quale si mostra, contra l'opinion d'alcuni, l'odio andar insieme con l'ira sotto la ragione della potenza irascibile, & esser ancho appoggiato insieme con l'amore al medesimo soggetto della parte corporea animale. Cap. V I.

Milos. cioè, l'odio.

cap. 3



ALCUNI ripongono l'odio nella parte dell'anima concupiscibile insieme con l'amore; & della loro opinione non appare maggior fondamento, che una autorità d'Aristotile nel secondo libro della Topica al luogo uigesimo primo; doue, per prouare che una cosa sia accidentè d'un'altra, si da questa regola; che si uegga, se quello, che si pone per accidente, ha contrario alcuno; perche hauendone, conuiene ch'el soggetto dell'accidente sia ancho capace dell'altro contrario, benchè non in vn medesimo tempo; & questo, per essere dalla natura destinati i contrari a trouarsi quando l'uno, & quando l'altro nell'istesso soggetto; altrimenti non si verificando quella regola, s'hauera argomento probabile, che non sia accidente quello, che si pone per accidente di qual si voglia cosa. Sopra che Aristotile da l'esempio dell'ira, & dell'odio con dire; che, uolendo alcuno mettere l'odio per accidente dell'ira, conuiene che si uerifichi, che si come l'ira è nell'irascibile, così ancho ui si troui l'odio, & conseguentemente l'amore, che è suo contrario; ma se l'amore non si trouasse nell'irascibile, ma nella concupiscibile, non si hauerebbe ancho a mettere l'odio accidente dell'ira. Et questo è quel tanto, che nel predetto luogo della Topica Aristotile ha detto dell'ira & dell'odio; da che alcuni hanno didutto, che l'odio sia nella parte concupiscibile insieme con l'amore; non che questo dica Aristotile espressamente, ma di ducendolo essi, come se in questo modo argomentassero. L'odio, per l'esempio dato da Aristotile, non puo essere nella parte irascibile dell'anima, dunque sarà nella concupiscibile, doue anchora sene sta l'amore suo contrario, per appoggiarsi sempre li contrari ad uno istesso soggetto. Ma contra questo parere, oltre che Aristotile non dica quello, che costoro dalle sue parole hanno uoluto didurre, diciamo appresso, come nõ còuiene da quello, che sia detto per modo di esempio, trar certo argomento della natura delle cose: Et piu tosto (per esser costume di Aristotile, quando gli occorre parlar di alcuna cosa incidentemente, & non di sua principale intentione di seguire in quella l'opinione de gl'antichi come famosa ne suoi tempi) è da presupporre, che nell'allegato luogo della Topica, nellaquale si tratta in generale

rale delle probabili argomentationi, egli segua in parlare della potenza irascibile, & concupiscibile l'opinione di coloro, i quali metteuano le potenze dell'anima nostra in diuerse, & separate parti del nostro corpo; collocando l'irascibile nel cuore, la concupiscibile nel fegato, & la ragione mole nel ceruello; da quali senza dubbio si sarebbe tenuto per grande inconueniente, che l'amore si ponesse nella parte irascibile, essendo egli nella concupiscibile, laquale è disgiunta di luogo dall'irascibile secondo la loro positione; & contra questi tali andrebbe l'inconueniente didutto dal predetto luogo della Topica. Ma noi, seguendo la propria dottrina di Aristotile insegnata ne libri dell'anima, doue si conclude le potenze dell'anima essere tutte insieme, & non disgiungerfi per conto di loco, ma sol per ragione d'intelletto, con cui separamo la uirtu d'una potenza dall'altre, non haueremo per inconueniente di confessare, che tutte le passioni, cosi dell'irascibile, come della concupiscibile, s'appoggino ad un'istesso soggetto; per ragion del quale si possa dire, che l'ira, l'odio, la paura, & tutte l'altre passioni appropriate all'irascibile sieno anchio nella concupiscibile: & che all'incontro, l'amore, la gratia insieme con l'altre passioni proprie della concupiscibile sieno parimente, nell'irascibile; si come anchora, queste due contrarie potenze appetitiue uanno insieme cògiunte, in un medesimo subietto, in cui s'appoggia la commune potenza appetitiua sensitua. Diche, oltre a quello, che ne puo esser didutto in confirmatione da molti luoghi della dottrina dell'anima, ampia fede anchora ne puo fare una assai notabile autorita di Aristotile nel settimo libro della Politica; oue, trattando de gli huomini atti al gouerno d'altri, dice, che oltra l'hauer buon discorsio, uogliono ancho essere θυμωδὲς τὴν φύσιν, cioè di natura accensibile alla colera, & animosa, per poter essere, & aspri, & amoreuoli uerso di chi conuiene; soggiungendo che il θυμὸς tolto per l'animosita, la qual procede dalla copia delli spiriti uiuaci; ἔστι δ' αὖτις τὸ φιλιτικόν; cioè, è quello ch'è produttiuo dell'amoreuolezza; il che come sia, dichiara appresso dicendo: αὐτὴ γὰρ ἐστὶν ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις ἢ φιλοῦμεν: cioè, perche è l'istessa potèza, per mezzo dellaquale noi amiamo; a che si deue soggiugere (p esser il θυμὸς uoce appropriata all'irascibile) & per la quale ci accediamo in ira, sdegno, & odio, che sono passioni contrarie a quella d'amore; onde ancho, per essere un principio commune, dal qual deriuano queste differenti passioni; pero, dice Aristotile nel preallegato luogo, accadere, che noi maggiormente ci scorrucciamo contra gli amici, & domestici nostri, essendo da loro sprezzati, & oltreggiati, che contra li stranieri; riuscendo sempre piu graue l'odio, doue prima si trouo maggiore amore. Da che si raccoglie, l'irascibile, & la concupiscibile essere potenze insieme congiunte sotto la comune, & general potenza appetitiua sensitua, laqual risiede nel subietto delli

delli medesimi spiriti vitali, & animali: Di modo che noi habbiamo a dire, che nell'istesso luogo delle parti animali (ben pero secondo diuersa, & uaria alteratione della parte corporea) hora sorge l'appetito concupiscibile, hora l'irascibile; secondo che dalla potenza, & uirtu sensitua, alla quale tocca l'offitio di giudicar le cose contrarie (essendo l'appetito per sua natura incapace di cognitione) sono compresi gli oggetti rappresentati all'animale: perche, rappresentandosi al giudicio del senso alcuna cosa per buona, & diletteuole, diciamo in tal caso eccitarli in noi la uirtu della potenza concupiscibile, dalla quale siamo mossi a seguire l'oggetto rappresentatoci per buono; da che derivano in noi conseguentemente passioni appropriate a questo tale appetito; si come all'incontro quella cosa, che s'appresenta al giudicio del senso per cattua, & dispiaceuole, eccita la uirtu dell'appetito irascibile, che ci induce ad abhorrire, & fuggire le cose dispiaceuoli, da che parimente derivano passioni dipendenti da questo tale appetito. Ma si come queste due potenze dell'anima, cioè la concupiscibile, & l'irascibile sono insieme congiunte di loco, rispetto al soggetto, in cui s'appoggiano; così uengono poi ad essere differenti fra loro di forma, & di definitione: perche la concupiscibile altro non significa (come pur dichiara Aristotile nel secondo libro dell'anima) che appetito di quello che piace; & l'irascibile non è altro, che abominatione di quello che dispiace: oude conseguentemente le passioni appropriate all'uno, & l'altro di questi appetiti, saranno insieme differenti di definitione. Per ilche applicando questo discorso al nostro proposito, diciamo, che è ostiendendosi alla passion d'amore la proprieta dell'appetito concupiscibile; conciossia che in amare, l'huomo inclina a cosa che gli piace; & per contrario cōsistendo l'odio in abhorrire quello che dispiace, il che è proprio dell'appetito irascibile; pero ne segue, che si debba collocar l'amore sotto la ragione, & forma della potenza concupiscibile, & l'odio sotto quella dell'irascibile. A che s'accorda anchora la chiosa di santo Girolamo in san Matteo al capo decimo terzo. Simile regnū coelorum fermeto &c. doue è scritto. In ratione posideamus prudentiam, in irascibili odium uitiorum, in concupiscibili desiderium uirtutum: Pero l'ira, & l'odio si ridurranno sotto la ragione della potenza irascibile, dalla qual parimente scaturiscono; essendo chiaro, che per la passione dell'ira noi abhorriamo le cose dispiaceuoli, come etiamdio facciamo per cagione dell'odio: essendosi poi appropriato il nome dell'irascibile all'ira, anzi dall'ira derivato l'irascibile; così per essere passione piu nota, & piu apparente dell'odio, il quale suol stare molto piu nascosto; come anchora per includersi l'ira, come passione piu uniuersale, nell'odio a guisa di genere nella sua spetie; benche sieno ancho differenti insieme di spetie per altra consideratione. si come per autorita

d'Aristo.

d'Aristotile si puo dimostrare. Et prima, che l'ira sia passione piu generale dell'odio, raccogliere si puo dal quinto libro della Politica in quella parte, doue si toccauo i modi, & le cagioni, per le quali le tirannidi uanno in rouina: perche, fra queste numerando Aristotile l'odio & l'ira, dice queste parole: *μείων δὲ τῆ τοῦ μίσους, καὶ τὰς ὁρῶν δὲ τῆ βίαιαι*: cioè, & una parte dell'odio conuien presupporre, che sia l'ira: Onde nominando Aristotile l'ira per parte dell'odio, chiaramente ci da ad intendere, che l'ira concorra nella constitutione, & generatione dell'odio; & questo, per essere l'ira il fondamento, & il principio dell'abominare, & abhorrir le cose non grate, ma dispiaeuoli; ilche ancho si troua nell'odio, ma in maniera piu stabile, & piu radicata, essendo egli a guisa d'ira inuecchiata; oude ancho dice nel predetto luogo, che nell'ira non ha loco la ragione, si come nell'odio; ilquale, per questi rispetti hauendo in se piu dell'atto di quello, che si troua nell'ira, uiene ad essere come specie di lei; poiche secondo la dottrina di Porfirio, conforme a quella di Aristotile, la specie è sempre piu in atto, & il genere piu si diffonde nella potenza. Ma che poi ancho l'ira, & l'odio sieno presupposte passioni da Aristotile insieme differenti di specie, si comprende manifestamente dalle molte differenze, che mette fra loro nel secondo libro della Rettorica nel ragionamēto, che fa delle passioni humane, fra l'altre, numerando queste: che l'ira forge sempre nell'huomo per causa di particolar interesse; & ua sempre contra di persona particolare, come contra di Pietro, o di Giouanni; & non è senza afflictione di chi si scoruccia, si come il medesimo è intento alla uendetta, per indurte, & far sentire afflictione al suo auersario; & è finalmente l'ira aua a mancare, & a risoluersi col beneficio del tēpo: la onde l'odio puo essere in noi, & per il proprio interesse, & per quello d'altri, & così contra di persona particolare, come ancho in generale, com'è portar odio al ladrone, sia chi esser si uoglia; & in oltre per l'odio si uuole la destructione della persona da noi odiata, ne si rimette per qual si uoglia aiuto di tēpo. Ne deue parere strano ad alcuno, che una istessa cosa, sotto una medesima uoce, hora si apprenda come genere d'un'altra, & hora come differenti di specie dalla medesima; poi che a questo ci astringe la povertà, che habbiamo delle parole, le quali si trouano in molto minor numero delle cose, si come ne libri intitolati, li Sofistici Elenchi, si dichiara. Et di cio habbiamo fra gli altri un'esempio assai notabile nel libro de Predicamenti, doue sotto il genere della Qualità, si ripongono la dispositione & l'habito come specie insieme differenti; con tutto che ancho, per certa altra consideratione piu astratta, si possa molto ben dire, che la dispositione sia genere in comparatione dell'habito; poiche nell'habito necessariamente s'inclue tutto quello, che si troua nella dispositione; essendo mestiero, che

tutti

tutti quelli, i quali haueranno acquistato l'habito di alcuna cosa, s'ieno prima passati per la via della dispositione; essendo poi aggiunto all'habito vn certo essere piu perfetto, piu stabile, & piu radicato, di cui e priua la dispositione: Et è a punto vna simile corrispondenza tra l'odio & l'ira, essendo l'ira cosa piu generale, per contenere in se il principio dell'abborrirre, il qual ancho s'inclade nell'odio; ma con aggiunta di radice piu alta, & piu stabile di quello che sia nell'ira.

7. quo

Annotazione settima, in auertimento del desiderio detto da greci πῶδες, come sia una uoce generale, che serue a isprimere varie passioni, alle quali non è posto proprio nome. Cap. VII.

πῶδες, cioè desiderio.

cap. 6



Et numero delle passioni humane, Aristotile ripone anchora il πῶδες, che vuol dire desiderio, nome generale per significar quelle passioni del genere concupiscibile, o irascibile, alle quali (si come la fame, la sete, & l'ira hanno i loro proprij nomi) non è posto particolar nome; come è il desiderio di robba, di honore, o altre cose simili, che sono obietti proprii a diuerse virtù. Il che è molto bene d'auertire per la resolutione di alcune difficultà, le quali poi si faranno.

Annotazione ottaua, per dichiarazione de gradi, i quali hanno luogo nell'attioni & passioni humane. Cap. VIII.

cap. 7

in τὰς δὲ οὐκ ἐν τῷ διαστήτῳ, cioè, in ogni continuo & diuisibile.



Da sapere, si come nota qui Aristotile, che circa le passioni & attioni nostre si troua vna certa quantita di gradi, per li quali si fa la diuisione dell'eccesso, & del difetto, & della equalità: Si come circa la paura, alcuno ui si puo trouare tanto inclinato, che trapassi ogni termine di mediocrità; & vn'altro pub si poco temere le cose, che meritano di essere temute, che ver- ra a mancare di quella ragione uole misura, la quale in tal fatto conuenirebbe; & altri poi si troueranno cosi buoni obseruatori della mediocrità, che ne piu ne meno temeranno di quello che la virtù ricerca. Et l'istesso fara di tutte l'altre passioni, & attioni humane, le quali si rendono diuisibili secondo il numero de gradi, ne quali si possono ritrouare gl'huomini;

F &

& questo, per essere diuisibile non solo la quantita continua, ma ancho la diuisita, si come è chiaro presso di Aristotile.

Annotatione nona, per efflicare il modo della mediocrita, la qual possa essere nelle virtu intellettive. Cap. I X.

cap. 7

ὅτι δὲ δικαιοσύνη. cioè, ma della giustitia.



D I C H I qui Aristotile di volere poi al suo luogo trattare della mediocrita, che si troua nella virtu della giustitia; il che fa nel quinto libro dell'Ethica, con dimostrare, che il mezo della giustitia è differente da quello dell'altre virtu morali, *ὅμοιως δὲ καὶ τῶν λογικῶν ἀρετῶν*, cioè, similmente si trattera al suo luogo delle virtu intellettive, & questo nel sesto libro; ma non pero in modo tale, che Aristotile determini di loro alcuna mediocrita; solamente dicendo della prudenza, che è quella virtu, di cui è offitio di trouare la mediocrita conueniente a tutte le virtu morali. Alcuni pero vogliono, che ancho delle virtu intellettive sia mediocrita, la quale dicono consistere in apprendere il vero, con saper quello che è, essere; & quello che non è, non essere; di che pongono poi per estremo peccante in eccesso, lo affermare essere quello che non è; & per l'altro estremo peccante in difetto, il negare, che non sia quello che è.

Dubbio primo, nel qual si risolue, come l'uso sia il principal fondamento delle virtu morali. Cap. X.



A V E N D O detto Aristotile nel principio di questo secondo libro dell'Ethica, che le virtu morali, s'acquistano mediante l'uso, pare che in contrario si possa dubitare; auenga che, si come egli medesimo testifica verso il fine del decimo libro dell'Ethica, l'huomo possa farsi buono in tre maniere; cioè, per uia di dottrina, per uso, & per natura; il che ancho si troua scritto nel settimo della Politica, doue si parla del modo di formare il buon cittadino, benche quiui si pigli la ragione in luogo della dottrina, il che è pero il medesimo. A questa difficulta si risponde con dire prima, che gl'huomini buoni per natura sono pochi, & questi non possono essere perfettamente buoni, se non si aggiunge loro la prudenza, & per conseguente l'isperienza, & vn lungo uso delle cose hamane, si come si dichiara nel sesto dell'Ethica. Quanto a quelli poi, che diuengon buoni per dottrina, è da sapere, qualmente Aristotile nel decimo dell'Ethica nel luogo

luogo allegato, dimostra come la dottrina non è bastante sola, per render l'huomo buono; ma si ricerca appresso l'uso delle belle attioni: onde resta, che il vero, & principal fondamento delle virtù morali, in ogni modo sia posto nell'uso del viuere di ciascuno.

Dubbio secondo, come dalle operationi antecedenti si generano in noi gli habiti de costumi.

Cap. XI.



N'altro dubbio nasce circa quello, che ha detto Aristotile intorno a gli habiti morali, che si generano da quelle operationi, nelle quali l'huomo s'aucea: Perche pare fuori d'ogni ragione, che la virtù così tanto perfetta, nasca da imperfette operationi, le quali precedano a gli habiti nostri, vedendo noi che tante altre cose naturali hanno il lor nascimento da cose perfette; si come l'huomo dall'huomo, & il cane dal cane si produce. A che rispondendo diciamo, che anchor sono molte cose naturali, le quali riceuono l'essere da cose men perfette di loro; si come auiene di tutti gli animali, che nascono di materia putrefatta: onde non è da presupporre vn'istesso modo di generatione in tutte le cose. Per ilche diremo, che si come dalla goccia dell'acqua, che cade piu & piu volte sopra il sasso, in virtù dell'antecedente dispositione fatta dalla frequentata goccia, finalmente si fa la caua nel sasso; così parimente dalle molte operationi nostre si producono in noi gli habiti delle virtù, con aggiungerli quiui pero l'opera della retta ragione, con il cui mezzo, & aiuto si vanno tuttauia piu limando, & affinando gli atti nostri. Ma alcuno potria ricercare, sotto qual numero d'operationi si possano produrre gli habiti delli costumi nostri. A questo diciamo, che si come nell'ordine della natura ogni cosa è determinata; così anchora ha da essere il medesimo nella generatione de gli habiti nostri; li quali per prodursi in noi, non infinito, ma determinato numero d'operationi si ricerca. Ma qual numero a punto debba esser questo, non puo essere a noi palese; massimamente per la varia dispositione, che si troua ne gli huomini, in alcuni migliore, & in altri peggiore. Questo ben possiamo affermare; che vno, il quale sia inclinato al mal fare, ha uera di bisogno, per diuentar buono, d'essercitarsi nelle buone operationi molto piu di quello, che non fara mestiero a vn'altro, il qual sia ben disposto nella via delle virtù. Appresso diciamo, che con il mezzo d'una sola operatione non si produca mai habito alcuno di costume, si come non fu mai pietra la qual si rendesse caua per vna sola gocciola d'acqua, che la perco tesse. Pero resta dire, che da molte operationi piu & piu volte replicate, le quali vogliono hauere il concorso dell'intrinseco nostro consenso, si

formaranno gl' habiti delle virtu morali. Et questo si è discorso secondo l'ordinaria via di natura; come che poi a noi Christiani sia manifesto, quasi mente la provvidenza diuina, con modi ch'auanzano di gran lunga la capacità nostra, è solita talhor di risvegliar i cuori humani in tal maniera, & di commouergli con tanta gran vehemenza, che alcuni dal stato di grandissimi peccatori, si sono conuertiti in vn momento ad vna innocente & santa vita: Et questo con rinouare l'anima loro di vno spirito nouo & santo, infondendogli oltre le virtu theologali, che sono fede, speranza, & charita, le virtu morali anchora di qualita tanto piu rara, & piu diuina sopra il modo, nel quale si possano acquistare per via naturale, quanto piu li principii, & le dispositioni de doni, che procedono da spetiale influxo della gratia diuina, auanzano, senza paragone, di grandezza, & di valore li principij, & le dispositioni naturali, mediante le quali s'acquistano parimente le virtu de costumi naturali. Similmente si è compiaciuta alle uolte quella onnipotente, & diuina uirtu di curare le infirmita del corpo in un istante, & senza interponimento d'opra naturale, hora da se stessa, hora con il mezo de suoi ueri fedeli, & cari antichi.

Dubbio terzo, in qual modo le virtu morali sieno fondate nelli piaceri, & dispiaeri. Cap. X I I.



Si dubita anchora, come sia vero, che, si come dice Aristotile in questo secondo libro dell'Ethica, tutte le virtu morali sieno fondate ne i piaceri, & dispiaeri; essendo che questi sieno il proprio obietto della uirtu della temperanza. Si risponde, auertendo prima, che il piacere si piglia secondo lo spirito, & ancho secondo il corpo, come si dichiara nel settimo, & nel decimo libro dell'Ethica: poi, quanto sia per rispetto della uirtu della temperanza, diciamo, che semplicemente il piacere, & il dispiaere non è il suo proprio oggetto, ma il mangiare, il bere, & l'uso del coito, da quali ben è uero, che poi deriua certo proprio piacere, o dispiaere, il qual ha molto del corporale: Ma non pero si toglie, che parimente dall'attioni giuste, da gli atti liberali, da i mansueti, & cosi da tutte l'altre attioni uirtuose non prouenga appropriato piacere, o dispiaere; il qual hauera molto dello spirituale, in comparatione delli piaceri dipendenti dal cibo, o dal poto, ouero dalla uenere. Et perche la maggior parte de gli huomini, insieme con gli animali irragioneuoli, corron dietro alle volupta del corpo, per hauer queste molta forza in noi, & per stare di continuo intorno; di qui è auenuto, che alla uirtu della temperanza si è in un certo modo appropriato il piacere; non per questo escludendosi da gli altri habiti morali,

morali i loro proprij piaceri, & dispiaceri, nel modo che si è detto.

*Dubbio quarto, come in questa uita terrena l'huomo non puo uiuere
senza passioni. Cap. XIII.*



ESSENDO stata opinione delli Stoici, che le uirtu altro nō fossero, che impassibilita, & quiete, & purgatione di qualunque affetto; pare, che di questo lor parere non douessero esser ripresi, come sono stati da Aristotile in questo secondo libro dell'Ethica; perche, non è dubbio, che quanto piu l'animo è purgato dalle passioni, non sia ancho tãto piu atto a operare uirtuosamente; & che le uirtu tanto piu non sieno per essere eccellenti nell'huomo, quanto piu in lui albergheranno libere, & sciolte da ogni molestia, laqual arrecar sogliono le passioni humane. A questo diciamo, che Aristotile nō biasima il dire, che non sia meglio hauer l'animo, ilqual predomini alle passioni, che hauerlo soggetto alle medesime: & non nega egli, che non sia gran uirtu il saper comandare alle passioni, & farle stare sotto al dominio della retta ragione, & che non sia uizio il lasciar gli appetiti in preda de gli affetti; anzi questa è la sua uera, & propria opinione circa la uirtu, & li uicij humani. Ma uolere che l'huomo fatto di carne, & pero necessitato a ualersi de sensi, & massimamente del gusto, & del tatto, da quali principalmente dipende la conseruatione della uita, non senta qualche diletto delle cose buone, che ci giouano; & dispiacere delle cattive, che ci offendono; questo è uno astrarre troppo l'huomo fuori della sua naturale, & propria conditione, propria di questa uita terrena. Per ilche, essendo necessario, che la uita nostra, si come ciascuno puo prouare in se stesso, sia intornata da molte, & diuerse passioni, diremo (& questa ragione getta a terra l'opinione delli Stoici) che insensibile, & fuori dell'ordine naturale sia colui, ilquale in questa uita humana non sente piacere, ne dispiacere secondo la qualita delle cose buone, o cattive. Et si come questo è uizio d'insensibilita, così è poi uizio molto piu enorme quello, per il quale l'huomo si lascia fuor di modo perdere dietro alli affetti sensuali: essendo poi posta la uirtu in actō commodare l'animo nel sentire, & ammettere a tempo & luogo queste passioni, in modo tale, che la ragione predomini a gli appetiti carnali, tenendogli sotto freno, che non trapassino fuori della mediocrità, ne in fuggire, ne in seguire le cose, se non in quel modo che conuiene. Se poi per la contemplatione, nella quale per bene essercitarla si ricerca un'animo purgatissimo, l'huomo possa in questa uita mortale uiuere in tutto senza passioni, nō ne faremo per adesso altra questione; parendoci, che la preminenza assegnata da alcuni al-

la uita contemplatiua; con dire, ch'ella sia alzata sopra ogni senso di queste passioni, sia da loro propolla piu per mantenere certa opinione che hanno, che per ragion efficace, che adduchino in prova. Ma concludiamo in questa uita, nella quale uiua l'huomo in qual modo si uoglia, conuiene che uiua insieme l'anima con il corpo, non poterli, secondo il parer di Aristotile, star senza qualche senso di questi affetti humani; i quali poi hanno piu efficacia in uno, che in un'altro, secondo la uarieta delle dispositioni naturali, & secondo la qualita de costumi di ciascuno.

Dubbio quinto, come ogni cosa, che si genera dentro all'anima, conuien che sia, o passione, o potenza, o habito.

Cap. XIII.



VOLENDO Aristotile definire la uirtu morale, ha mandato inanzi, fra gl'altri, questo presupposito; che tre forti di cose sono, lequali si generano dentro all'anima nostra, cioè passione, potenza, & habito: contro che pare sia luogo da dubitare; poiche non solamente queste tre forti di cose, ma l'operationi anchora conuenienti alle uirtu morali, & l'operationi de sensi, & quelle dell'intelletto dipendono dall'anima nostra, delle quali non è qui fatta mentione alcuna. Diciamo per resolutione di questa difficulta, che in questi libri dell'*Ethica* (come nota molto bene *Eustrazio*) è intentione d'Aristotile di parlare delle uirtu morali, le quali sono fondate nella regola del sentire moderatamente le passioni, che toccano a gl'appetiti carnali: onde ragioneuolmente i presenti discorsi s'hanno d'accommodare all'anima sensitua, atta pero a obedire alla ragione. Pero di questa parlando, diciamo esser uero, che tutto quello, che dentro a lei si genera, non è altro che, o potenza, o passione, o habito, non essendo fuori di queste cose altro che dipenda dall'anima, eccetto poi l'operationi; dell'huomo, lequali (propriamente parlando) non si puo dire, che si generino nell'anima, ma piu tosto si mandino fuore da esso huomo mediante le potenze, & le passioni, & gl'habiti gia prodotti nell'anima: perche, dicendo Aristotile in questo luogo: *ταῖς τῇ ψυχῇ ὑποκείμεναι*; che è tanto come dire, le cose produtte nell'anima, ci da chiaramente ad intendere, che parla di quello che si genera nell'anima, & non d'altro, che succeda dopo tal generatione. Ma è d'avertire, che se bene qui per le passioni propriamente s'intendono quelli affetti che deriuano dalla potenza irascibile, & concupiscibile dell'anima, si com'è ira, odio, timore, amore, misericordia, & altri simili, a quali segnalatamente conuiene il nome di passione per la gran forza, con la quale agitano, & alterano con modi molto palefi i corpi no-

pi nostri; si possono pero ancho accommodare ad ogni sorte d'impresione, che si fa ne sensi, in modo tale, che il caldo, che appartiene al tatto, & il sapore proprio oggetto del gusto, & l'odore uero sensibile dell'odorato, & il suono che peruiene all'udito, & finalmente il colore, che tocca al senso del uedere, producono anch'elsi ne gl'organî de nostri sensi certa sorte di passioni; lequali poi per essere piu spirituali, & non tanto efficaci, ne atte a fare quella alteratione, che producono in noi gli altri affetti sopra nominati, impropriamente si dimanderanno passioni, in loro comparatione. Ma (che piu) l'impresioni anchora de concetti, che si fanno nell'anima intellettiua, si possono dimandar passioni; si come Aristotile in tal modo le nomina nel libro dell'Oratione enunciatua; & questo in conformita della dottrina da lui data dell'anima. Perilche diremo, che tutto quello, che si genera dentro all'anima, o sensitua, ouero intellettiua, necessariamente ha da essere, o potenza, o passione, o habito, da quali poi si producono diuerse operationi: si come diremo, che dalle potenze con le quali siamo inclinati a patir queste, & quelle impresioni; & dalle passioni, che ci soprauengono per appetito di seguire, o di fuggire alcuna cosa; & da gli habiti, con che si regolano tutte le nostre passioni, procedono poi operationi di costume, o uirtuoso, oueramente uitioso. Medesimamente dall'impresioni de gl'obietti fattene sensi nostri, o esteriori, ouero interiori, l'huomo poi opera, o giudicando per mezzo della potenza, & cognitione sensitua le cose sensate, o esercitando l'atto della memoria, oueramente quello dell'imaginatione. Similmente dalli concetti formati nell'intelletto si producono poi con il mezzo del contemplare diuerse propositioni, & uari discorsi; ilche auiene dapoi che l'intelletto si fa ra trasformato in ogni cosa, & ridotto nello stato dell'habito, si come dichiara Aristotile nel terzo libro dell'Anima.

Dubbio sesto, che le uirtu morali consistono in una mediocrita, la qual è posta fra due estremi uitiosi, sotto la regola della prudenza.

Cap. X V.



RANK ancho che si possa dubitare, che la uirtu morale non sia mediocrita posta tra l'eccello, & il difetto delle nostre attioni, & passioni, si come presuppone Aristotile; perche doue gli estremi sono indeterminati, & infiniti, non pare che di loro si possa assegnare mezzo alcuno: ma circa le nostre passioni, & atti lo eccedere, & mancare sono indeterminati, & infiniti, si come per esemplo, l'hauer paura, o troppo ardire si puo stendere in molti, & uari, & quali infiniti gradi: dunque non pare, che la uirtu morale

rale possa essere mediocrita tra l'eccesso, & il difetto di queste passioni. Alla qual oppositione facilmete si risponde: auertedo, che la uirtu morale consiste in trouare quel termine; in cui stia bene il sopportare, o fare qualunque cosa; per esser mala cosa l'eccedere, & il mancare da questa misura; essendo poi la prudenza quella, la quale porge la norma per afferrare questo giusto, & proportionato termine; ilquale, conosciuto che sia da noi, ci apre poi la strada per discernere tutti i termini ch'eccedono, o mancano da questa misura. Pero, se ben questi estremi si potessero stendere in gradi infiniti, non per questo faranno, che a noi non possa esser noto quel uero termine, nel quale consiste la uirtu; & che medesimamente tutti gli estremi peccanti in piu, o in meno, che si ci rappresentano inanzi, non sieno per essere da noi compresi per estremi; come quelli, che escon fuori del termine douuto alla da noi gia conosciuta mediocrita. Per il che la uirtu morale hauera sempre cosi circa il senso delle passioni, come circa l'uso delle nostre attioni il loco della mediocrita: la quale poi deue esser regolata dalla prudenza; non gia secondo il mezzo determinato della natura, il qual è sempre il medesimo presso di tutti, come il numero senario fra dieci, & quattro; ma secondo la varia qualita delle nostre inclinationi naturali; essendo le complessioni de gl'huomini insieme molto differenti, & per cagion di sesso, & per varieta de paesi, & per la particolar complessione di ciascuno; da che si cagiona, che medesimamente le uirtu morali debbano esser collocate in vna mediocrita non determinata in vn certo modo stabile, ma vario, secondo la qualita de soggetti, ne quali si ritrouano.

Dubbio settimo, come il ragionamento delle passioni humane fatto in questi libri morali, è a sufficienza, quanto importa per il presente negotio. Cap. XVI.



I puo ancho metter in difficulta, che Aristotile habbia mancato in parlare delle passioni dell'animo in questi libri morali; hauendone molto piu esquisitamente trattato nella Rettorica, con darne le definitioni, & dichiarare appresso molte loro circostantie: il che molto piu pare che si conuenisse nel presente ragionamento delle uirtu morali, le quali sono fondate nella moderazione de gl'affetti nostri. Alla qual obiettion si risponde, che a sufficienza qua si è parlato di tutte quelle passioni, che vanno sotto la norma delle uirtu morali: perche non è alcuno, il quale intendendo nominar l'ira, il timore, la confidenza, & altri simili affetti, non sia per capire a bastanza quello che significhino: onde è bastato ad Aristotile
sog-

soggiungere, che nella moderazione di questi o quelli affetti consistano le tali, & tali virtù; delle quali poi ha ragionato a pieno come di soggetto appropriato a questa filosofia morale. Nella Rettorica, essendo officio dell'oratore d'indurre, bisognando, gli ascoltanti a ira, a misericordia, a timore & ad altri affetti, era molto còueniente, che in quella arte si desse la definitione di queste passioni, & che si dichiarassero insieme gli accidenti, che le accompagnano; per dare in questo modo campo all'oratore di trouare il modo di mouere gli vditori, per aggararli, & condurli nel parere di ciò, ch'egli cercasse loro di persuadere. Oltre che possiamo ancho dire; che la consideratione delle passioni humane è in vn certo modo infinita; & pero ne ancho di tutte loro si tratta nella Rettorica; da che n'è auenuto, che la concupiscenza detta da Greci, *πρωμια*, & il desiderio detto, *ποθς*, sono stati posti in questo luogo dell'Ethica fra'l numero delle nostre passioni, per comprendere sotto questi nomi generali, applicabili a varie cose, molte sorti di passioni, alle quali non è posto proprio nome; appropriandosi poi la concupiscenza alle passioni di quelli oggetti, che cadono sotto a sensi esteriori, & particolarmente del gusto, & del tatto; & il desiderio alle passioni, che toccano a gli oggetti de sensi interiori accompagnati dall'imaginazione; com'è il desiderio di robba, di honore, & altro simile; benchè poi & la concupiscenza, & il desiderio si pigliano indifferentemente per tutte quelle passioni, le quali dipendono in generale dall'appetito di cosa diletteuole.

Dubbio ottauo, come per rispetto delle virtù morali a bastanza si è fatta mentione dell'attioni loro; da che conseguentemente si mostra, come tutte le virtù morali sono fondate nella moderazione di certi propri affetti, con l'aggiunta d'attioni appropriate a ciascuna virtù.

Cap. XVII. & vltimo.



HA VENDO Aristotile in questo secondo libro dell'Ethica dichiarato, che l'habito delle virtù morali è quello, mediante il quale ci portiamo bene circa le passioni dell'animo, pero occorre dubitare, per qual causa non si sia fatta mentione dell'attioni, nelle quali pare che consista il nerbo principale delle virtù morali. Diciamo che Aristotile nella diuisione delle cose, le quali si generano dentro all'anima, ha voluto prima presupporre

G nell'ani-

nell'anima la generatione di tutto quello, da che deriuua poi l'operare virtuosamente; non hauendo pero lasciato di parlare dell'attioni in molti luoghi, & massimamente nella definitione della virtu, la qual si è detto essere vna mediocrità dell'attioni, & passioni nostre: il che come conuenga a tutte le virtu morali, noi scopriremo hora, discorrendo sopra ciascuna di loro. Perche primieramente la fortezza, senza alcun dubbio, presuppone l'affetto della confidenza, propria passione dell'animo generoso & spiritoso, & l'affetto insieme della paura, la qual nasce da oggetto di cosa offensiuu, & preuale contra quelli, i quali mancano di spirito nella parte irascibile; i quali affetti poi regolati da retta ragione inducono l'huomo, a tollerare a tempo & luogo i pericoli, & le ferite, & la istessa morte; & per conseguente a prender l'arme, & a combattere per amore della patria, o per altro honorato rispetto. Nella temperanza concorre parimente l'affetto della concupiscenza carnale, il quale moderato dalla ragione, è causa, che l'huomo toleri quietamente il mancamento delli piaceri corporali, & che procuri l'uso del mangiare, & del bere, & vñ, o si astenga dal coito in modo conuenueole. Nella liberalità poi è presente il desiderio di robba, & di gratificar molti; il qual desiderio regolato dalla buona ragione, moue l'huomo ad usare atti degni di cortesia, & a pigliare insieme qualche cura delle sue facultà, per poter essere tanto piu liberale verso molti. Nella magnificenza similmente concorre desiderio di molta robba, & di far spese di grande importanza; il qual desiderio moderato dalla retta ragione, cagiona atti degni di huomo splendido & magnifico. Nella magnanimità si fa poi inanzi il desiderio di supremo honore, & l'abominatione d'infamia; i quali affetti regolati dalla ragione inducono l'huomo ad astenersi dalle cose indegne, & a far quelle, che lo rendono degno di soprano honore. Nella virtù fondata in mezo honore parimente ha luogo il desiderio d'honore; il qual registrato dalla norma della ragione, fa che l'huomo operi atti conuenienti al merito di condegno honore. Nella mansuetudine anchora interuiene la passione dell'ira; la quale moderata dalla retta ragione è causa, che l'huomo toleri, & operi quello, che stia bene coli nel parlare, come in altri affari; onde da vna parte cerca di non la rompere con altri, & dall'altra non lascia, essendo stimolato da giusta colera, di far quello che conuega per difesa di se stesso, ouero de gli amici, & della patria. Nella virtù poi, che rende l'huomo veritiero, concorre hora il desiderio di boria per magnificar se stesso, hora quello di occultare il suo valore per poter meglio ingannare altrui; onde regolati questi affetti dalla ragione, inducono poscia l'huomo ad esser moderato in parlar di se stesso, & in conseruare il decoro, che conuiene alla verità. Finalmente, nella virtù della piaceuolezza si fa inanzi

Sopra il lib. secondo dell'ethica. 51

il desiderio d'adulare, o di esser placido per ottenere la gratia d'altri, ouero il contrario affetto di durezza; nelli quali affetti, essendo l'homo regolato dalla retta ragione, si risolve a viuere alla libera, & praticare con ciascuno a guisa d'amico, senza lasciar di lodar le cose degne di lode, o di biasimar quelle, che meritan d'essere biasimate. Della giustitia poi si dira vn'altra volta. Et per hora si conclude, come in

tutte le virtu morali concorre sempre qualche affetto, sotto la cui regola prescritta dalla retta ragione,

si producono poi belle attioni,

& si tolerano franca-

mente le cose

grau.



52
ANNOTATIONI, ET DVBBII
DI M. ANTONIO SCAINO
SOPRA IL TERZO LIBRO DELL'ETHICA
DI ARISTOTILE A NICOMACHO.



Annotazione prima, nella quale efflicandosi la natura dello spontaneo si uiene insieme a far palese quello, che sia il libero arbitrio humano.

Cap. I.

cap. 1

τὸ ἐκούσιον cioè, lo spontaneo.



QUESTA voce Greca detta da latini, spontaneum, si deue parimente dire nella nostra lingua spontaneo, & non volontario, si come alcuni hanno tradutto: Perche, non essendo altro lo spontaneo, che appetito, il qual, mediante la scorta di certa cognitione, induce quello, in che si troua, a mouersi a suo piacere verso gli oggetti, ch'appetisce; pero egli potra essere non solamente negli huomini, ma ne bruti animali anchora; come quelli, i quali hanno in se principio di mouersi a lor posta verso del cibo, o altra cosa, che appetiscano: onde queste tali operationi de gli animali conuenientemente si dimanderanno spontanee, & non gia volontarie; mancando gli animali della virtu intellettiua, & per conseguente della volonta, la qual va sempre congiunta con l'intelletto. Perilche è da sapere, che tutto quello, che l'huomo, o l'animale opera di suo consentimento, è spontaneo; il che poi come genere puo esser di tre forti: Perche oueramente egli fara secondo la cognitione intellettiua, & si dimanderà spontaneo volontario; ouero, essendo secondo la cognitione del senso, potra essere parte dipendente dall'appetito irascibile, & si dira spontaneo irascibile; & parte dall'appetito concupiscibile, & fara spontaneo concupiscibile. Sopra che, a maggior intelligenza, è d'auertire, come lo spontaneo è vna tal facultà dell'animale, la quale non puo essere sforzata da violenza alcuna, quanto all'atto intrinseco della inclinatione dell'appetito; se ben poi, quanto all'atto estrinseco dell'operare, puo riceuere impedimento: Perche qual violenza operara già mai, che l'animale non appetisca quello, che

che a lui piace: o sia cibo, o altro: con tutto che poi nell'essequire, & congiungerli con l'oggetto desiderato, possa essere impedito; cioè, quando vna tal resistenza se gli opponga, che lo vieti d'accostarsi a quello, che desidera; auenēdo a gli animali in questo fatto quasi l'istesso, che si scorge anchora ne gli elementi, & nell'altre cose inanimate, com'è la pietra: perche, si come la pietra da niuna possanza puo essere forzata di lasciare la sua natural inclinatione, che ha d'andare verso il centro della terra (verso doue ella pero si moue, nō per potenza attiuua che habbia in se di mouer si a sua posta da luogo a luogo, come fanno gli animali, ma solo in virtu di certo principio passiuo in lei unpresso dalla sua prima generatione) & essendo spogliata di questa naturale inclinatione, si spogliarebbe insieme della propria natura di esser pietra, & poscia nell'essecutione dell'andare verso il centro della terra puo essere impedita; cosi gli animali, mentre che in loro l'appetito inclina a qualche cosa (che nō pero sempre verso vn medesimo oggetto, ma a tempo hora in questo, & hora in quello inclinano secōdo i loro bisogni, essendo cosi in questo, come anchora i quello, che pur hora si è detto, differenti dalla naturale inclinatione de gli elementi, & dell'altre cose poste sotto il loro predominio, le quali sempre inclinano verso vn'istesso determinato fine) di nō hauerē vna tale inclinatione, nō possono esser sforzati da violenza alcuna; se bene poi ne gli atti dell'essequire i proprij desiderij possono esser impediti, & vietati. Ma questa faculta dello spontaneo, se bene, (come si è gia detto) ha luogo ne gli huomini, & nelle bestie, è pero da sapere, che negli huomini, per rispetto della volonta congiunta alla diuina ragione, è senza comparatione assai piu libera, & franca di quello, che si troui ne gli animali irragioneuoli; li quali, gouernandosi solo con il timone del senso, & attendendo alle cose singolari, che loro s'appresentano, seguono senza alcun ritegno l'oggetto presente, purché conferisca al loro appetito, infino che ne sono fatti satolli; talche per questo repentino loro accostarsi verso l'oggetto desiderato, si puo dire, che in vn certo modo sieno tirati da quelle cose, alle quali inclinano, senza saper far distinctione de fini, quali debbano o seguire, o lasciare; la onde dell'huomo, per esser egli capace di ragione, mediante la qual comprende lo uniuersale delle cose, & puo ordinare le sue operationi verso fini determinati; non si puo dire, che venga tirato da gli oggetti suoi particolari: perche, se bene al senso sodisfacesse qualche cosa, egli pero da questa si puo discostare; quādo la ragione (con la quale in se stesso raccogliendosi, raccoglie insieme, & ferma il suo inclinante appetito sensitiuo) il contrario gli persuade, si come puo fare. Et di qua ha luogo il libero arbitrio humano, il quale altro non è, che vna faculta di poter eleggere diuersi mezi, per li quali si puo arriuar al desiato fine: il quale, se sia l'ultimo,

l'ultimo, cioè l'istessa felicità, non può non essere desiderato da ciascuno; per esser l'huomo prodotto da Iddio con la uolonta inclinãte alla sua beatitudine, uerso la quale (si come diuiniſsimamẽte insegna san Tomaso nelle sue opere theologali) la uolonta humana è determinata in modo tale, che non può in questo fatto essere dubbiosa; si come poi nello eleggere i mezi, l'huomo può essere molto uario, & in se stesso diuerso: perche, camminando per li mezi, & per la retta uia della uirtu, peruenira nel porto tranquillo della felicità, in cui l'huomo riposa nel modo che conuiene alla sua propria, & real natura: si come, all'incontro, chiunque s'inuolge fra i storti calli de uirtij (quali da principio, sotto ombra di bene apparente, infescano l'huomo, che com' mal affetto, & male abituato, non già come uero huomo, aderisce alle false lusinghe del senso) in fine è condotto a traboccare nel profondo baratro dell'istessa miseria.

Annotatione seconda, in dichiarazione delle particolar conditioni, che si ricercano per render gli atti nostri degni, o di laude, o di biasimo, & insieme trattasi delle circostantie. Cap. II.

cap. I

ὅτι γὰρ ἡ ἐν τῇ ἀνομιᾷ ἀγνοία. cioè, perche non già l'ignoranza congiunta con l'elettione.



DI CE qua Aristotile, che l'ignoranza congiunta cõ l'elettione, detta ignorãza uniuertale, non ci esclude dallo spontaneo, anzi ce ne aggraua cõ renderci colpeuoli de gli errori, che cõmettiamo: pche, quãtũque in un certo modo, si possa dimãdare ignorãte quello, ilquale disprezzãdo le leggi del buono, & del bello, apprezzi il male in luogo del bene, per deuiare in questo dalla retta strada: nondimeno per hauer uoluto adherire all'appetito irragioneuole, a cui potea da principio far resistenza, egli sia colpeuole di tutto quel male, che fa, come uolontario & maligno operatore; hauẽdo la malitia dentro all'intelletto guasto, & corrotto, per l'habito già fatto nel male, mediante l'uso del mal uiuere da lui seguito di suo proprio consentimento: ἀλλ' ἡ καὶ ἡ κατὰ. Ma l'ignoranza, dice Aristotile, laquale può rendere le nostre actioni come non fatte di nostro cõsentimento, è quella, che consiste ne gli errori de particolari, i quali concorrono ne gli atti nostri, quando una cosa particolare è tolta in iscambio d'un'altra; come faria ammazzare il padre, credendo che sia il nimico, & altri simili inganni, che occorrono intorno a gli indiuidui concernenti il nostro operare, liquali sono questi; l'operante, l'istessa operatione, la materia circa cui si opera, il fine per il quale si moue l'huomo a operare, il modo, l'aiuto, o uogliã di re gli strumenti, mediante i quali si opera; & in oltre il luogo, & il tempo; liquali

liquali uanno sempre congiunti con le nostre operationi: fra li quali particolari è da sapere, che li piu principali, come quelli che concernono la sostanza de gli atti nostri, sono l'operante, l'operatione, la materia circa cui, & il fine per il quale si opera; & gli altri poi seguono come proprij accidenti de gli atti nostri, de quali il piu intimo è quello, che contiene il modo dell'operare; in che si rinchiude la misura della quantita, & della qualita de gli atti, da che principalmente si cagiona la mediocrità uero saggio delle uirtu morali; dapoi ne uengono gl'instrumenti, che seruono all'operare, & in ultimo il luogo, & il tempo proportionato alle nostre operationi. Pero, potendo auenire, che l'huomo s'inganni intorno a detti particolari (eccettuandosi solo l'operante, in cui non puo cader errore di non sapere di esser egli l'operatore di qual si uoglia cosa, purchè l'huomo non sia fuori di se stesso) & inganandosi ueramente in pigliar una cosa per un'altra, diciamo, che in queste attioni cade l'ignoranza particolare, per la quale non puo esser detto l'huomo operatore di proprio consentimeto di quel male, o bene, che opera; ma ne sarà inuolontario operatore, per non sapere quello che ueramente egli si faccia; & di questi tali errori, pur che sene penta, merita impetrar perdono, come di male da lui non operato per malitia, anzi senza sapere ueramente di operarlo. Ma perche meglio si comprenda l'origine, onde propriamente deriua nell'huomo la laude & il premio, o ueramente il biasimo & il castigo per il bene, o male da lui operato; è da sapere, come tutte le nostre attioni sono fondate in cose, & moti naturali, come è il mangiare, il bere, l'uso del coito, il fauellare, il rirare, battere, & altre simili operationi; lequali, considerate come cose naturali, in tanto sono buone, in quanto che hanno quello, che conuiene alla natura loro; si come sono cattive per quello, che alle uolte manca al compimento di essa natura. Hora queste medesime cose poi considerate in ordine all'attioni humane, uengono a cadere nella regola del bene, o del male mediante la norma della retta ragione; la quale, si come non puo fare, che le cose naturali non sieno buone in sua natura, così in generale non ne uietà alcuna nel suo proprio essere; ma si bene accoppia insieme una cō l'altra, & in certo modo operate le prohibisce; prefigendo certe leggi, dalle quali chiunque uolontariamente declina, cade senza dubbio in mancamento tale, per cui merita riprensione, & castigo: si come, per esemplo, la retta ragione humana assolutamente non uietà il coito, ne il mangiare, ne il bere, ne il fauellare, ne il pigliare; ma si bene uietà l'uso del coito con certe persone; il mangiare, & il bere senza misura; il parlare con detrarre all'honor di Iddio, come fanno li bestemiatori; il pigliare cō inuolar l'altrui, & altre simiglianti operationi, per non esser applicate a cōuenienti soggetti, o ueramente perche non sieno fatte con la debita misura, si come bere

bere il uino in modo, che l'huomo ne diuenti ebrio; o perche nell'operare l'huomo si uaglia d'instrumenti illeciti; come fanno quelli, che procurano la sanità per uia d'incanti; ouero perche non si serua il decoro douuto a tempi, & a luoghi proportionati all'attioni virtuose; come se alcuno in luogo doue si guereggia, & in tempo, ch'ogni buon cittadino se ne sta con l'armi in mano per difendere la patria dall'assedio de nemici, per uilta si nascondesse, lasciando di fare quelli atti uirili, che conuengono ad un luogo, e tempo tale; sopra il tutto, ricercando la ben regolata humana ragione, che retta sia l'intentione del fine; dal quale, come quello, uerso cui l'huomo indirizza ogni sua operatione, principalmente uengono determinate le qualita de gli atti nostri: onde diceua Aristotile nel quinto libro dell'*Ethica*, quasi nel principio, che chi per fine di guadagno commette l'adulterio, s'ha da chiamar ingiusto, & non intemperato; & all'incontro per intemperato molto piu conuenientemente, che per ingiusto s'ha da tener colui, il quale battesse alcuno per causa d'appetito carnale. Dache si raccoglie; che (come si è detto poco inanzi) l'operationi nostre non cadono sotto la regola della laude, o del biasimo, se non congiunte, & complicate con i detti particolari, da i quali prouengono ueramente le uirtuose, o le uitiose attioni: onde ancho è da presupporre, che questi tali particolari si comprendano nel proprio loro & principal significato, a uolere con il lor mezo dar l'essere alle uirtu, & a i uitij; cioe, che l'operante si consideri in quanto è huomo (senza altra aggiunta) dotato di ragione, il quale con il mezo dell'electione s'appigli al bene, ouero al male; & che parimente la materia, il modo, gl'instrumenti, il fine, con il luogo, & il tempo si piglino in guisa tale, che sieno appropriati all'operationi, dalle quali prouengono gli habiti determinati, o sieno di buona, ouero di mala qualita. Da che per conseguente si puo auerire, che qui non cade propriamente in proposito la consideratione delle circostantie; lequali, essendo in questa guisa dimandate come accidenti, che stanno intorno a gli atti nostri (a simiglianza di quelle cose, che stanno fuori d'alcun luogo con esserui pero d'intorno appoggiate) non possono esser ueramente una cosa istessa con gli antedetti particolari; ne quali la propria sostanza, & le qualita, che sono proprie delle nostre operationi, si comprendono per la esecuzione delli determinati habiti delle uirtu, & de i uitij humani. Ben è uero, che intorno a i detti particolari le circostantie haueranno l'appoggio loro; potendosi intendere, & considerare, & circa l'operante, & circa l'operatione, & circa la materia, & circa il resto delle predette conditioni limitanti il nostro operare alcune qualita aggiunte, & estrinsece, nellequali si formano le regole delle circostantie; delle quali pero non tratta, ne douea trattar Aristotile in questi libri mo-

bri morali; doue solo habbe intentione di parlare de gli atti proprii, & determinati, che sono indrizzati agli habiti delle virtu, & de i viti. Questa consideratione si riferuo all'oratore, il quale, attendendo a magnificare, & a diminuire le cose, molto conuenientemente si vale della regola delle dette circostanze: si come per essemplio, circa l'operaute considerara, s'egli è persona publica, o priuata; & circa l'operatione quello, chea lei ne sia successo; & cosi de gli aggiunti consequenti alla materia, & al fine, & a gli instrumenti destinati all'operare, inlino circa il luogo, & il tempo andra considerando l'oratore certe comuni qualita, che s'aggiungono alle proprie qualita de luoghi, & de tempi proportionari a ciascuno habito morale. Ma molto piu anchora questa consideratione delle circostantie è diuenuta propria de nostri sacri theologi Christiani, diligentissimi inuestigatori, & scrutatori di tutti i falli, & peccati humani, sotto la norma della suprema legge Euangelica: nella quale s'ha riguardo a molte considerationi, non solo per alleggerire, o grauar e i casi di conscienza; ma molto piu anchora per distinguere la multiplicatione de peccati, ne quale il Christiano incorre; hauendo il theologo per facilitare ladiistintione de peccati ridotto, in comparatione del fine, sotto il nome di circostantia tutti gli altri peccati, che s'accompagnano con il fine; & questo, per essere il fine quello, dal quale principalmente si determinano le qualita de gli atti nostri, come si è detto per inanti ancho per parere di Aristotile.

Annotazione terza. per leuar la contradittione apparente in Aristotile, come sia che il continente si uaglia, & non uaglia dell' electione. Cap. III.

ἐγκρατὴς δ' ἀνταπλιν προαιρούμενος ἑαυτὸν. cioè, ma il continente all'incontro eleggendo.

cap. 3



IN questo loco Aristotile, che il continente opera con electione; & nel settimo dell'Ethica al quarto capo è scritto il contrario in quella parte, doue si pone la differenza, & la conuenienza, che hanno insieme il continente & incontinente, con il temperato & l'intemperato; perche quiui dice che l'temperato, & l'intemperato vñano l'electione, non gia il continente, & l'incontinente; & le parole d'Aristotile sono queste: αὐτὸν προαιροῦνται οἱ δ' οὐ προαιροῦνται: cioè, ma quelli eleggono, & questi non eleggono. Alla qual contradittione si risponde, che, si come la continenza non è perfetta virtù, ma misturata, si come il medesimo Aristotile

H ule

tile dichiara nel fine del quarto libro dell'Ethica, dicendo: οὐ ἐστὶ οὐδ' ἡ ἐγκράτεια ἀρετὴ, ἀλλὰ τρυφή: cioè, non è ne anchora la continenza virtuosa, ma certa misturata virtù: così anchora l'elettione nel continente non si troua perfetta, ma irregolata, & non risoluta, ne ferma in quel modo, che ha da essere nel risoluto, & perfetto virtuoso: che pur è chiaro, che, se bene il continente dopo'l contrasto delle passioni, che lo aggirano, s'accosta finalmente dal canto della ragione; nondimeno egli non ua con salda risoluzione all'atto delle cose honeste, ma con infirmità, uacillandoui intorno. Per il che diremo, che nel continente in un certo modo si troua l'elettione, in quanto che, dopo la battaglia carnale, s'accosta al precetto della ragione; & che nel medesimo non sia anchora elettione, per non vi essere in quel modo, che conuiene a perfetto virtuoso.

Annotatione quarta, nella quale si dichiara vn detto di Aristotile nella Rettorica repugnante alle cose dette qui intorno alla volontà humana. Cap. IIII.

cap.2

Βούλησις δ' ἐστὶ τῶν ἀδυνάτων cioè, ma la volontà è di cose impossibili.



RISTOTILE, in questo loco, tra la volontà, & l'elettione, appresso alcune altre differentie, mette questa anchora; che l'huomo puo volere cose impossibili, ma non gia elegerle; & non dimeno nel primo libro della Rettorica in quella parte, doue comincia a parlare del genere giudiciale, dice; che la volontà è vn'appetito di bene, fondato con ragione, auenga che niuno voglia cosa, la qual non reputi a se stesso buona: onde pare, che conuenga dire, che la volontà non possa essere circa cose impossibili, per essere questo appetito irragioneuole. A questa contradictione si risponde; che nella Rettorica (si come molto bene in quei libri nota Aristotile) non si considerano esquisitamente certe cose, le quali pero cadono in vn certo modo sotto la consideratione dell'oratore; ma si trascorrono leggiermente, lascian done piu diligente consideratione ad altre facultà; si come particolarmente alla Politica, sotto la quale è posta buona parte della Rettorica: onde non è marauiglia, che in questi libri morali si consideri l'essentia della volontà piu distintamente di quello, che si faccia nella Rettorica. Perilche diremo, che la volontà congiunta con la ragione non puo piegare a cose impossibili; ma per se sola (si come

me in questo luogo è presa a differenza dell'elettione) potrà volgersi anchora alle cose impossibili: con che ancho s'accorda vn detto di Platone nel terzo libro delle leggi, oue dice, che non debbiamo desiderare, che la volonta nostra voglia ogni suo piacere; ma che si deue accompagnare con la prudenza, come che anchora, secondo Platone, la volonta nostra possa stare & con la prudenza, & ancho senza la prudenza.

Annotazione quinta, in dichiarazione de gli errori commessi dal briaco. Cap. V.

οἷος τοῖς μεθύουσιν. cioè, come a briachi.

cap. 5



QVELLI, i quali per briachezza operano il male, dice qua Aristotile, che doppiamente doueriano essere puniti; parte per l'errore, che commettono per lo inebriarsi, & parte per il male, che fanno in conseguenza. Doue è da notare, che se l'atto precedente alla briachezza è per se stesso colpeuole, come faria s'alcuno si ponesse a tracannare del vino con animo d'inebriarsi, in questo caso anchora il male susseguente alla briachezza, sarà degno di grauissima pena; e tanto piu, quando l'huomo habbia potuto preueder li disordini, che poteano seguire dalla briachezza. Con tutto cio, è pero da sapere, che gli errori del briaco non faranno in quel modo graui, & colpeuoli, come essendo commessi dall'huomo, il qual si troui in buon stato di senno; essendo molto gran differenza, che nell'atto dell'operare l'huomo usi, o non usi la ragione.

Annotazione sesta, in dichiarazione delle varie spetie della temperanza. Cap. VI.

μετὰ τὴν αἰσθητικὴν ἐπιθυμίαν. cioè, da poi questa, della temperanza.

ca. 10



DA sapere, che della virtu della temperanza sono diuersespetie, si come per conto del mangiare l'astinentia; per il bere la sobrietà; per il coito la castità; & per li baci, & abbracciamenti la pudicitia; per che tanti sono i modi di questa virtu, quante sono le maniere principali dell'operationi, che intorno ui concorrono.

Annotatione settima, per chiarire come la fortezza, & la temperanza hanno maggior coniugatione con le parti dell'anima irragionevole, di quello che habbiano l'altre virtu morali. Cap. VII.

ca. 10

δεκῶσι γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν. cioè, perche appaiono fra le parti irragionevoli.



VOLENDO Aristotile parlare della temperanza dopo la fortezza (come che volesse render la cagione, perche habbia voluto trattare separatamente, & prima di queste due virtu, che dell'altre) dice in questo loco, qualmente pare che queste due virtu tocchino alle parti irragionevoli: il che si potrebbe intendere come detto da lui, per accennare all'opinione di Platone, & d'alcuni altri filosofi, li quali riponeuano la fortezza nella parte irascibile, & la temperanza nella concupiscibile, come parti insieme differenti per ragion di luogo; presupponendo costoro che l'irascibile stesse nel cuore, la concupiscibile nel fegato, & la ragione nel cervello: oueramente possiamo ancho interpretare, che Aristotile dica questo di suo proprio parere, volendo di qua inferire, che, se bene tutte le virtu morali sono fondate nell'appetito del senso, il quale uà regolato dalla retta ragione, nientedimeno la fortezza, & la temperanza parono in vn certo modo piu collegate (come piu naturali) con gli appetiti irragionevoli di quello, che sieno l'altre virtu; conciosia cosa, che s'inuolgano circa quelli oggetti, da quali dipende la conseruatione della vita di ciascun animale, & delle specie insieme: come appare, che la paura & la confidenza, che sono obietti della fortezza, concernono i pericoli, & gli interessi della vita; & similmente dal mangiare, & dal bere ne prouiene il mantenimento del viuere di ciascuno indiuiduo, & dal coito la conseruatione della specie, proprij oggetti della temperanza: onde ancho si vede importar molto per conto della virtu della fortezza, che la complessione dell'huomo sia spiritosa; & per la temperanza, che'l corpo non sia per inclinazione naturale troppo libidinoso, o veramente vorace: la onde l'altre virtu morali piu dipendono dall'uso, & dal giudicio, & da bella osseruanza di consiglio humano, & non così deriuano dalle proprie inclinazioni, come fanno le due predette virtu; le quali per questo ne gli animi brutti in vn certo modo anchora si ritrouano, per non mancare i bruti animali dell'appetito accommoda-

to a gli oggetti proprij della fortezza, & della temperanza; come, che poi li medesimi sieno priui in tutto d'ogni cognitione, & gusto de gli obietti dell'altre uirtu; come della robba, dell'honore, & di altre cose simili, dalle quali in niuna maniera si commouono. Onde, in conformita di questo, Aristotile nel ragionamento della fortezza diceua, che ne repentini auenimenti molto ben si scopre la uirilita dell'huomo; come che in questo modo, senza alcuna finzione, si manifesti la propria, & naturale animosa inclinazione di ciascuno. Ma è pero d'auertire; che se bene la fortezza, & la temperanza, in comparatione dell'altre uirtu morali, sopra modo dipendono dalla propria complezione dell'huomo; non pero si toglie, che al uero forte, & al uero temperato non sia necessaria la prudenza, & l'uso della buona ragione, si come anchora si ricerca nell'altre uirtu morali.

Dubbio primo, nel quale si risolue, come all'huomo per fuggir la morte, non è lecito di far opre brutte, & scelerate.

Cap. VIII.



AVENDO detto Aristotile nel ragionamento dello spon-
taneo, come sono alcuni misfatti tanto brutti, che per nes-
suna cagione s'hanno a commettere, si puo dubitare; se le-
cito possa essere di contrasfare a questa regola, almeno ne
casi pericolosi della uita, per fuggir la morte, la qual è hor-
renda sopra tutti i mali. Si risponde, che le brutte, & scelerate attioni im-
primono tal macchia nell'animo di quelli, che le oprano, che ne restano
infami, & infelici; pero a fine di rimaner in uita, non douera huomo di
ragione, & desioso di uerace honore indursi mai a fare cosa non da farsi.

Ma quali attioni a punto possano esser lecite, & quali non lecite, noi
non ne habbiamo quella determinata regola secondo la uia ciuile,

laqual si potrebbe desiderare: ma douera ogn'uno, in que-

sto, adherire al giudicio de suoi, a gli ordini delle leg-

gi, & al rimorso della propria conscienza, otti-

ma cognoscitrice (almeno presso de buo-

ni) de gradi differenti, che si tro-

uano tra gl'atti buoni, &

lodeuoli, & li cat-

tini, & biasi-

meno.

li.

Dubbio

Dubbio secondo, come nell'istesso huomo in un medesimo tempo, & circa un'oggetto medesimo, l'electione puo essere contraria alla concupiscenza, ma non gia la concupiscenza a se stessa. Cap. IX.



VOLENDO Aristotile dimostrare, che l'electione non era una cosa istessa con la concupiscenza, tra l'altre sue ragioni adduce anchor questa; che nell'huomo puo essere in un medesimo tempo la concupiscenza contraria all'electione, ma non gia la concupiscenza contraria alla cōcupiscenza; contro che si puo dubitare; perche la concupiscenza della uanagloria, alla qual segue il consumar di molti danari, conuiene che s'opponga, come a suo contrario, alla concupiscenza d'hauer diuitia di danari; & nondimeno questi duo contrari desiderij possono stare insieme in un'istesso huomo nel medesimo tempo; onde due contrarie concupiscenze si troueranno insieme in un'istesso soggetto. Si risponde, che l'electione puo hauere per cōtraria la concupiscenza intorno a una medesima cosa, & in un'istesso huomo, & nel medesimo tempo; si come all'electione, laqual sia in alcuno d'astenersi dal ber uino, s'oppone talhora la concupiscenza di berlo; & questo, per essere la concupiscenza dipendente dal senso, si come l'electione è fondata nella ragione; onde l'huomo puo esser combattuto dall'una, & dall'altra parte: ma non puo gia un'istesso huomo, nel medesimo tempo, hauer insieme due concupiscenze contrarie; cioè l'una di bere, & l'altra di non bere il vino; non potendo l'istessa inclinatione del senso uolgerfi insieme nell'istesso tempo a due cose contrarie, essendo necessitato d'appigliarsi a una sola. Quanto poi all'argomento fatto in contrario circa la concupiscenza della uanagloria, & dell'hauere gran copia di danari; diciamo, che queste due inclinationi non sono fra loro ueramente contrarie; con tutto che malamēte possa stare insieme lo spendere di molti danari, come fanno i boriosi, & hauer insieme grāde abondāza di ricchezze.

Dubbio terzo, come il consiglio nostro è de i mezi, & non mai del fine. Cap. X.



SI puo ancho dubitare contra quello, che si è determinato da Aristotile nel ragionamento dell'electione, hauendo detto, che il nostro consiglio non è mai del fine, ma de mezi soli, che seruono per acquistarlo; perche non è dubbio, che noi ci consigliamo in tutte le nostre operationi; onde

onde, essendo i fini non altro che certe operationi, ne segue, che de i fini anchora, & non de i mezzi soli noi prendiamo consulta; & quindi nasce, che ogni di si sente questo, & quello consigliar circa la sorte di uita, ch'ei debba seguire; se applicarsi al mestier dell'armi, o allo studio delle lettere, o alla mercantia, ouero ad altra diuersa professione. A questo diciamo, che, si come nelle scientie dimostratiue sono alcuni principij indemonstrabili, in uirtu de quali altre cose si dimostrano, & alcuni altri principij si trouano gia dimostrati, i quali poi seruono per dimostrar altre conclusioni; cosi nel genere dell'attioni humane, trouasi un fine tanto principale, che si presuppone come fine determinato, uerso il quale s'indirizzano tutte le nostre attioni: & questo è l'istessa nostra felicità, della quale niuno si consiglia circa il uolerla hauer; ma uerso lei la uolontà d'ogn'uno, come prima l'huomo comincia ad hauer l'uso dell'intelletto, è tirata parte per instinto naturale, & parte per consuetudine gia fatta, senza altra necessità di discorso. Di questo fine adunque è chiaro, che non si prende consiglio, ma egli ci porge bene occasione di consigliare sopra l'altre nostre operationi: perche, in quel modo che ciascuno è inclinato uerso la felicità, uamedesimamente cercando per uia di discorso quelli mezzi, quali giudica atti per conseguirla: & perche diuerse cose s'indirizzano una dietro l'altra, di qui puo parere, che l'huomo prenda consiglio del fine, per consigliarsi circa alcune cose, lequali tengono il loco di fine in cōparatione d'alcune altre, che sono sotto loro indirizzate, & contenute: con tutto che poi tutte queste insieme come mezzi diuersi, de quali alcuni sono più propinqui, altri più lontani, caminino uerso quell'ultimo fine, ilquale è sempre fine, & non mai mezzo, & di cui è solamente uolontà, & non elettione; si come l'elettione, propriamente parlando, è sempre circa i mezzi, & non mai del fine, se bene poi si confondono ancho insieme, ascriuendosi alle uolte i mezzi alla uolontà, & il fine all'elettione.

Dubbio quarto, come il consiglio nostro non è uano, ma uia a segno determinato in risolvere la materia delle nostre attioni.

Cap. XI.



ANCHO da mettere in dubbio, come possa hauer luogo l'inquisitione del cōsiglio humano; perche, praticado egli circa le nostre operationi, che sono infinite, & sottoposte ad infiniti impedimenti, non pare che si possa terminare in modo che stia bene. A che rispondendo, primieramente diciamo, che l'inquisitione, la qual si apprende per conto delli nostri affari, non

ri, non puo caminar all'infinito; perche descendendo noi uerso le cose singolari, perueniamo in quelle, lequali ci sono stabilmente note, per essere sottoposte, & cadere sotto a sensi nostri, si come che questo sia pane, o fuoco, o altro; & ascendendo similmente uerso le cose uniuersali, per queste anchora ci fermiamo in cognitione determinata, mediante le scientie cosi pratiche, come speculatiue, nelle quali sono principij communi notissimi, & indubitabili; si come che il ben publico si debba anteporre al priuato, & altre simili proposizioni. Oltre a cio diciamo, che nelle consulte humane sempre si presuppone la cognitione del fine, con cui conseguentemente non puo essere progresso ad infinito; massimamente che nel consultare si ci rappresenta inanzi per ultima cosa quella, che è in nostro potere, dalla quale si da principio all'operare; si come nel discorrere ella fara stata l'ultima a ritrouarsi. Pero, se ben le nostre operationi si possono dire ad un certo modo infinite, per essere intorno a tante, & cosi uarie cose; nondimeno quelle, che con prudenza si uanno cercando per arriuar al fine, che ci habbiamo proposto, sono determinate, & hanno i loro impedimenti finiti; al fin de quali, essendo districabili, si peruiene mediante una diligente inquisitione, con ottener insieme il nostro inteto principale; si come, per contrario, essendo i mezzi inestricabili, & non conformi al nostro potere, lasciamo questi da parte, & assaltiamo altri proportionati alle forze nostre, & riuscibili per farci conseguire il nostro disegno.

Dubbio quinto, come la nostra elettione si puo dire & appetito intellettuale, & intelletto appetitino. Cap. XII.



N' ALTRO dubbio occorre sopra l'elettione, s'ella sia atto dell'intelletto, ouero della uolonta; perche da un canto pare atto dell'intelletto; poiche il discorrere sopra diuersi mezzi, & scegliere i migliori per arriuar al fine, si come conuiene all'elettione non puo essere se non atto dell'intelletto: dall'altro canto pare, che l'elettione sia atto della uolonta, per non esser l'elettione altro che desiderio causato da discorso, il che molto cōuiene alla uolonta. Diciamo che (si come è scritto nel principio del sesto libro dell'Ethica) l'elettione si puo dire intelletto appetitino, & ancho appetito intellettiu; onde fara parte atto dell'intelletto, & parte atto della uolonta, si come anchora si comprende dalla sua definitione; doue si è detto l'elettione essere appetito causato dal discorso del nostro intelletto. Ma, perche l'atto dell'intelletto precede, & ne uiene dapoi quellò della uolonta accettante la conclusione presa dal consiglio, & in cio terminasi tutto questo affare, pero, si potria forse dire, che il principal essere dell'elettione consista

sista nell'atto della volontà; come quello, in cui va a finire & la cognitione antecedente dell'intelletto, & l'inclinatione susseguente di essa volontà.

Dubbio sesto, in qual modo il vitioso si possa mutare di cattiuo in buono. Cap. XIII.



AVENDO detto Aristotile, che l'huomo già peruenuto all'habito de malicostumi, non possa poi ritornare in buona sanita di mente, ci da occasione di ricercare, se chiunque si troua già habituato nel male, si possa in alcuna maniera cangiare in miglior stato. Si risponde, che sicom'è scritto nel libro de Predicamenti, l'habito già fatto in qual si voglia cosa si può difficilmente leuare: ma con tutto ciò diciamo, non essere anchora impossibile, che l'huomo non si muti dall'habito cattiuo nel buono; quando però non sia in tutto dato in preda alla disperatione, a che senza dubbio altra via migliore non può seruire, che quella della sferza; cioè, la paura di patire i seueri castighi ordinati dalle leggi contra li malfattori: Perche questo pensiero, & timore potrà forse hauer tanta forza, che l'huomo assuefatto nel male, per fuggire l'accerbita de graui supplitii, che gli stanno sopra, s'alterra dalle cose brutte; & se bene per fuggire la pena, & non già per amore del bello, verà a lasciare le dishonesti operationi; potrà però, auenire, che in progresso di tempo, vsandosi più e più volte per la paura de castighi a lasciare il mal fare, finalmente anchora acquisti qualche buona dispositione verso delle cose belle, per amor delle quali voglia fare conformi operationi; & tanto più; che si può dire, che l'huomo non sia già mai tanto immerso nel fango de peccati, che quella parte dell'anima ragioneuole, la qual per sua natura non può inclinare se non verso il bello, & il buono, non possa talhora ottenere qualche lume per discernere il suo buono, & proprio oggetto, & verso di quello inclinarsi; anchorche nel scelerato ella stia quasi di continuo intenebrata; & sepolta fra rei appetiti, sì che l'huomo potrà forse mutare il cattiuo habito nel buono; benché ciò sia cō somma difficultà. Ma gli effetti di tal mutatione s'hanno principalmente da aspettare in coloro, i quali viuono sotto il vessillo della christiana religione; doue virtù diuina si esercita con tale, e tanta efficacia, che spesso fiate, quasi in vn momento, peccatori più che ribaldi, dal grande abisso d'iniquità, si sono eleuati ad vna santa, & celeste uita.

*Dubbio settimo, in qual modo la volonta prona di
sua natura al bene, possa inclinare al ma-*
le. 48 Cap. XLIII.



Asce parimènte dubbio circa quello, che Aristotile ha determinato nel quinto capo di questo terzo libro, doue mātēne, & proua questa conclusionē, che l'huomo diuenta cattiuo per sua propria volonta: Perche, essendo la volonta (come parte dell'anima ragioneuole) volta di sua natura al bene, pare che repugni dire, che l'huomo si faccia volontariamente cattiuo; & tanto piu cresce la difficulta, per hauer detto Aristotile nel medesimo ragionamento, che l'huomo gia habbiuato nel male, non possa, benche voglia, lasciare di mal operare; come che questo dipenda non dalla propria volonta, ma quasi da vna certa necessita. Per resolutione di questo dubbio, primieramente si ha da sapere, che la volonta è vn'appetito intellettiuo, il quale, si come l'altre cose produtte dalla natura hanno certa bontà appropriata all'essere loro, così egli senza alcun dubbio è in sua natura buono; & per conseguente essendo appetito, conuiene che sia inclinato a cosa buona; & quindi auiene (come si e gia detto per inanti) che la volonta nostra appetisce la beatitudine in modo tale, che non puo non volerla; ma pero come bene, & fine compreso nell'uniuersale, & in confuso; che venendosi poi a mezzi di conseguirla, sorge di qua grande diuersità, & controuerfia nell'animo nostro; per essere alcuni mezzi, li quali ci indirizzano verso il vero scopo della felicità; & altri, li quali in tutto ci fanno discostare dal nostro vero, & retto fine: onde per essere in noi libera facultà di eleggere, & questi, & quelli mezzi, quindi pero nasce, che la volonta puo inclinare al male per rispetto de mezzi cattiuu, a quali s'appiglia, presentatli sotto specie di bene dall'intelletto nostro: il quale, o che comprenda le cose secondo il vero bene, ouero secondo l'apparente, viene ad essere l'occhio, che scorge il camino alla volonta di quello, ch'ella debba seguire, o fuggire; in quella guisa, che ancho il senso serue in vn tal officio a gli appetiti irragioneuoli. Stando questo verissimo fondamento, diciamo appresso, come la volonta si puo considerare in due modi, o inanti all'habito, ouero dopo l'habito gia fatto: Perche considerandosi nel primo modo, diremo, che la volonta, mentre che l'huomo non ha anchor fatto l'habito in alcun costume, si troua in vn'ampia piazza di libertà da poter fare inclinare l'huomo a camminare & per la dritta strada delle virtù, & per la storta de viti; conciosia cosa che per mezzo de sensi, da quali piglia principio

prio ogni nostra cognitione, si possano rappresentare all'intelletto & con cetti tali, i quali s'accordino con la retta ragione, & tali anchora, i quali dalla medesima discordino: onde auenêdo, mentre l'huomo non è anchora abituato ne costumi, che la volontà inclini a seguire il male (benche si appresenti sotto specie di bene) diremo questo auenire, perche l'huomo non ascolta la retta ragione, ma seguendo in tutto l'appetito del senso; comê incontinente, tira insieme la volontà al medesimo consenso, con tutto ch'ella haueffe potuto non vi consentire; come saria stato, in caso che l'huomo haueffe prestato l'orecchio alla retta ragione, come potria fare ageuolmente vn'altra fiata, non essendo in esso anchora fermo, & stabilito alcun costume. Ma doue l'habito si sia già fatto nel male (il che succede, quando dentro all'intelletto dell'huomo non si fermano, ma si tralasciano i cōcetti cōformi alla retta ragione; & quelli soli ui si piantano, & vi si radicano, che conuengono con l'appetito carnale, principij certo che corrompono il buon vso della retta ragione, & sono il proprio fondamento di tutti i vitij, & dell'opre rie) in questo caso la libertà della volontà dell'huomo viene molto smarrita, anzi in vn tal modo oppressa, che, come ha detto Aristotile, l'huomo abituato ne uitij, pare che non possa per propria inclinatione, anchorche volesse, astenersi dal male: non che si habbia a dire, che l'huomo abituato nel male venga di poi a peccare per necessita, quasi senza libero consentimento, & senza sua elezione, la qual sempre concorre con gl'atti de vitiosi, si come Aristotile, con lunghi discorsi dimostra in questo libro terzo dell'Ethica; con mantenere questa positione, che l'huomo sia così volontario operatore delle brutte attioni, come ancho delle belle; & che il vitioso, non solamente per li vitij acquistati è degno di biasmo, & di castigo, ma insieme anchora per conto di quelli principij, per li quali con la consuetudine del viuere, & operare, si sarà condotto in habiti così biasimeuoli: conciosia cosa che, essendo l'huomo padrone della sua volontà, & con questa potendo adherire al bene, & al male, & antiuendo, sotto la scorta della ragione, che fosse male il seguire certe cose cattie, non pero da quelle si è astenuto; ma per incontinenza si è lasciato portare a far quello, che non conueniua; in che piu, & piu volte inclinando, è venuto finalmente a stabilire in se vn'habito al mal fare, & a obligare insieme la ragione a seguire sotto l'appetito irragioneuole, inclinationi repugnanti all'obietto del suo vero fine: & per quello si vuol dire, che la ragione nell'huomo mal abituato sia oppressa, per esser disuiata dalla sua propria inclinatione: si come parimente si deue dire, che l'huomo abituato nel male, non possa seguire il bene per la difficultà grande, che gli arreca l'habito già fat-

to nel male; non però togliendosi, che non si possa conuertire dalla mala via, & rimetterli nella strada della retta ragione, sì come nel precedente capo è stato risoluto. Et quanto sia poi per conto della volontà, non si può negare, ch'ella per sua natura non inclini al bene: per che, senza dubbio, la volontà, & l'intelletto nostro sono prodotti da Iddio, questo per apprendere, & quella per seguire quel buono, & bello, che comanda la retta ragione; tal che non solo è verisimile, ma ancho in vn certo modo necessario, che a tali obietti inclinino, & che di questi molto bene s'appagariano per conseguire la loro perfettione; quando (per esser l'huomo composto di molte parti & insieme contrarie) dall'imperfettione humana, così per la complessione, come per il male essemplio, & mal'uso del viuere, di che l'origine dal peccato de nostri primi padri è deriuata, queste eccellenti, & diuine parti del nostro essere non venissero distolte, & disuiate dal vero, & retto fine loro.

Dubbio ottauo, per qual ignoranza de particolari si scusino gl'errori, & per quali non si scusino, ma si diano li castighi. Cap. XV.



ROSIAMO ancho mettere in difficoltà, se tutte l'operationi fatte per ignoranza de particolari, de quali a lungo si è parlato per inanti, si possano dire inuolontarie, come pare che Aristotile determini in questo terzo libro dell'Ethica: perche, ammettendo questo per vero, ne seguireia a questo modo, che nessuno douess'essere castigato del male che facesse per ignoranza de particolari, ilche in molti casi non è vero. Si risponde, che la vera ignoranza, la qual è quella, per cui a noi sta nascosto quello che concerne la particolarità de gli atti nostri, hauendo noi fatto prima ogni diligenza per chiarirci del vero, rende in tutto (come si è già detto di sopra) le nostre operationi inuolontarie, & degne parimente di perdono. Ma, se alcuno espressamente fugge di sapere quellò, che conuenga, oueramente tirato da qualche appetito, vuol far cosa, la qual sia poi atta, o a leuarlo fuori dell'uso della ragione, come interuiene al briaco; o a impedirlo dal considerer quello, che doueria sapere, come occorre a coloro, i quali spendono la maggior parte del tempo in giocare; ouero per certa pessione vuol fare la uita otiosa; diciamo, che, sì come in tutti questi modi è cagione l'huomo della sua ignoranza, così anchora di tutti gli errori, che perciò gli succedono, merita punitione; ma però più coloro, i quali usano in un certo modo studio, per non uenire in cognitione di quello, che do-

ueriano

ueriano sapere, & che ageuolmente potriano apprendere, che gli altri; i quali per cagion di piacere incorrono nell'ignoranza, da cui poscia procedono enormi operationi; poiche in questi ha piu luogo l'infermita della carne, & in quelli piu abonda la malitia. Et se in questi casi, ne quali in qualche modo ha luogo l'ignoranza de particolari, il lasciar di fare quel bene, a che l'huomo è tenuto, è ascritto a peccato uolontario; tanto piu doueranno essere stimati per peccati uolontarij, & piu degni di castigo quelli, che alcuno cōmette pertralasciar a bello studio di far quelle cose, allequali sa di essere obligato, & che, uolendo egli, ageuolmente potria mettere in effecutione.

Dubbio nono, come la fortezza è mediocrità posta fra duo estremi di eccesso, & di difetto. Cap. XVI.



SOPRA la uirtù della fortezza occorre dubitare; prima, s'ella sia mediocrità posta fra duo estremi, i quali habbiano il luogo uno di eccesso, & l'altro di difetto; & di piu se gli estremi suoi sieno piu di due: perche primieramente cagionandosi l'audacia dal troppo confidare, & là timidità dal troppo temere, essendo in questo modo il troppo dal canto dell'uno & l'altro di questi estremi, pare che ne segua, che fra duo estremi di eccesso sia posta la uirtù della fortezza. Di poi, essendo questa uirtù posta in mezzo tra'l poco & il molto della confidenza, & tra il molto & il poco della paura; pare, ch'ella sia posta tra'l mezzo di quattro estremi, & non di duo soli, come si è già detto conuenire alle uirtù morali. Si risponde alla prima parte della proposta difficoltà, che la regola dell'eccesso, & del difetto di qualunque uirtù, s'ha da pigliare dalla forma della mediocrità, laqual dà l'essere alla uirtù: ma chiaro è, che il non temere le cose, che sono terribili presso l'ordinario uso de gli huomini, & il confidare di superare le cose ardue, & difficili, pongono in essere la fortezza, & massimamente il non temere, & non curare piu di quello che conuenga le cose graui, & pericolose di morte; per esser sempre da collocare la uirtù principalmente nell'affare delle cose piu importanti: dunque il troppo non temere che è tanto, come troppo disprezzare la paura, & troppo confidare, daranno l'essere all'eccesso della fortezza; & all'incontro il mancar in disprezzare la paura, & in confidare come conuiene, farà l'estremo del difetto di detta uirtù: onde resta, che la fortezza sia posta fra duo contrarij, uno de quali è peccato di eccesso, & l'altro di difetto. Quanto poi all'altra parte della difficoltà, nella qual si diceua la fortezza esser mediocrità posta

posta fra più estremi che due, noi ammettiamo questa ragione per uera: ne per cio ne segue alcuno inconueniente; conciosia cosa che, Aristotile habbia presupposto, & definito, che la virtù morale sia un mezzo posto fra duo estremi, l'uno de quali è eccesso, & l'altro difetto; ilche diciamo uerificarfi anchora della fortezza: perche, o si consideri sopra il poco & il molto della paura, o sopra il molto & il poco della confidenza, ella per ogni modo sarà mediocrità posta fra duo estremi, che haueranno insieme oppositione per ragion di eccesso, et di difetto. Ma qui dimanderà alcuno; se questi estremi, i quali da ambedue le parti possono essere in duo modi (perche dalla parte dell'eccesso si troua il troppo confidare, et il troppo non temere; et dalla parte del difetto parimente ha luogo il poco non temere, et il poco confidare) cagionino uitij talmente diuersi, che separatamente due uitij si trouino dal canto di uno delli detti estremi, & due dall'altro canto. Diciamo, che il mezzo ci chiarirà la proposta questione: perche chiaro è, che la fortezza consiste in hauer conueniente paura, & in confidare circa le cose graui, & temeride; onde, benchè diuerso sia il non temere dal confidare, nondimeno diciamo, che non si può in fatti trouare alcuno, ilqual interamente, o temendo come conuiene, egli non confidi anchora come si deue; o che confidando, secondo la retta ragione, egli insieme anchor non tema, come ricerca l'huomo prudente; pero doueremo dire il medesimo de gli estremi: perche, se bene altro è il troppo confidare, & altro il troppo non temere (onde per questo eccesso l'huomo uien detto intimo, & per l'altro audace) nondimeno niuno sarà mai, ilquale interamente, o troppo si confidi, che insieme anchora troppo non disprezzi la paura; o che troppo disprezzando la paura, non usi parimente di confidare sopra quello, che conuiene: medesimamente, chi mancherà di confidare come si deue, sarà parimente lontano dall'hauer quel coraggio per disprezzar la paura, quale richiede la retta misura; & per contrario: chi mancherà nel disprezzare la paura, mancherà etiam di confidare come conuiene; la qual regola si trouerà per ordinario uera in tutti gli huomini: ne importara che fallisca in alcuno, non potendosi in queste materie varie, & continenti hauere quelle piene determinationi che in altre scientie si ritrouano, si come si è già detto per innanzi.

*Dubbio decimo, per qual cagione dalla uirtù della fortezza uengano
rimossa la paura & la confidenza di alcune cose.*

Thom. Aquinas. Secundo. Secundæ. Cap. XXVII. Item 2.



SI puo ancho dubitare, se in qualche modo sotto la uirtù della fortezza si possa ridurre la moderatione della paura, & della confidenza, che l'huomo puo hauere per conto de pericoli, o di diuentar pouero, o di perdere gli amici, o di patire il diluuio, o le fortune di mare, o la morte, che per infirmità sopranenga, & altre cose simili; le quali pare, che Aristotile rimoua come non appropriate al uero subietto della uirtù della fortezza. A questa difficultà rispondendo diciamo, come Aristotile ha voluto (& certo con molto bella ragione, come si è già scoperto per inanzi) collocare nel theatro della uirtù, che è per se cosa tanto degna, solamente quelle attioni, & passioni difficili, & principali, lequali possono essere operate, o superate con qualche fatica da gli huomini: onde ha posto per obietto proprio della fortezza il pericolo, & pauento delle ferite, & della morte, laquale da altrui uiolenza ci possa incontrare; le quai cose, per essequire imprese riuscibili, & degne di buono, & ualoroso cittadino, debbiamo (occorrendo il bisogno) sopportare intrepidamente; sperando insieme di poterle superare, mediante l'industria, & il proprio nostro ualore. Perilche diremo, che ragioneuolmente Aristotile dalla consideratione della uirtù della fortezza, ha rimosso le paure de pericoli di quelle cose, contra le quali non ci gioua contrastare; come sono i terremoti, i diluuij, le tempeste del mare, & l'infirmità corporali, per essere cose superchieuoli, & inspugnabili dalle proprie nostre forze; & similmente le paure di cose poco importanti, & che non hanno in se notabile difficultà; si come la paura di cadere in pouertà, o di perdere gli amici, & altre cotai cose, nelle quali non occorre esercitare quelli atti virili, che conuenengono alla uirtù della fortezza.

Dubbio

Dubbio undecimo, in qual modo non disdica all'huomo forte di contrbarsi per li mali, che sostiene. Cap. XVIII.



ESTA da risolvere vn'altro dubbio sopra la virtù della fortezza: perche non pare (si come pare che dica Aristotile) che l'huomo forte si debba turbare per le ferite, & per la morte, che a lui sopraltia: perche, si come in tutte l'altre virtù morali si sente un certo proprio piacere per il fine, al quale si camina; così ancho nella fortezza l'huomo doueria ritrarre certo proprio contento nell'atto dello spendere la uita in cose importanti, & honorate; sendo questo il principale obietto di questa virtù. Si risponde, che il forte nell'essequir gli atti conuenienti al suo fine, gode (almeno nell'intima parte dell'animo suo) un grande spiritual piacere; conoscendo di non mancare in far quello, che la retta ragione gli comanda: ma rispetto poi al corpo, il quale è composto di carne, la quale per naturale inclinazione fugge l'offesa, & la morte, in ogni modo non può esser di meno, ch'egli non senta dolore e tristezza, così per patir il male, che tormenta il corpo, come anchora per pensare d'hauerlo a sofferrire. Ma poi finalmente, preualendo in lui il piacere interiore, qual hora occasione se gli appresenta, che lo stringa da douero, con animo intrepido si espone a cangiar la uita con la morte; in questo affare restando dentro di se stesso molto gioioso per l'honorato, & glorioso fine, che fa di douer conseguire mediante cotai fatto generoso.

Dubbio duodecimo, perche i piaceri de sensi esteriori sieno detti piaceri corporei, & gli altri animali. Cap. XIX.



A VENDO detto Aristotile nel ragionamento della temperanza nella diuisione che fa de piaceri, che alcuni piaceri sono animali, & altri corporei, quali sono i piaceri de sensi, ci porge occasione di dubitare; perche ne li piaceri corporei possono hauer luogo senza la cognitione animale (onde per esser le piante priue d'ogni senso non hanno il godimento del piacere) ne anchora li piaceri in questo luogo dimandati da Aristotile piaceri animali, come il piacer del l'honore, o della ricchezza, possono stare senza il concorso, & uso del corpo; auenga che l'anima non sia quella che ueda, intenda, discorra, o appetisca; ma l'huomo composto di anima, & di corpo, si come nel primo libro dell'anima si dichiara. A questa difficultà si risponde, che Aristotile uerso il fine del primo libro dell'Ethica si è lascia-

è lasciato chiaramente intendere di voler qui parlare delle potenze dell'anima secondo la commune intelligenza de volgari, & non già secondo la stringata dottrina de contemplatiui. Per il che non è marauiglia, se in questo ragionamento de i piaceri, si è accommodato al senso commune della gente; la quale stima li piaceri de sensi esteriori, & massimamente quelli del gusto, & del tatto per piaceri corporei; ne senza cagione; poiche da questi tai piaceri, le parti del corpo vengono molto sensibilmente alterate; come ognuno puo vedere nell'atto del mangiare, & del bere, & nell'uso del coito; benché ancho ne gli altri sensi, insino nel vedere, si troua qualche alteratione, ma pero leggiera in comparatione di quella, che cade nel senso del gusto, & del tatto: laonde li piaceri riposti nell'interior senso, & nella nostra imaginatione, hanno assai piu dello spirituale, massimamente concorrendo quui anchora il discorso della mente; si come appare nel piacere, che l'huomo piglia dall'honore, o dallo studio delle lettere: pero, non senza ragione questi piaceri saranno detti piaceri animali, quasi come dire spirituali; si come li piaceri de sensi esteriori sono detti piaceri corporei, secondo l'intelligenza de volgari; con tutto poi, che & quelli, & questi, dipendano & dall'anima, & dal corpo insieme; il che s'haua da definire in altri piu alti proponimenti, ne quali conuiene rendere esquisita ragione dell'operationi dell'anima, & non già in questa semplice filosofia ciuile.

*Dubbio decimo terzo, sotto qual virtu s'habbia a riporre
la moderatione delli piaceri non dipendenti ne dal
gusto, ne dal tatto. Cap. XX.*



Si puo ancho ricercare, sotto qual virtu andara posta la moderatione de piaceri non dipendenti dal senso del gusto, & del tatto, hauendo Aristotile sotto la virtu della temperanza collocato solamente la moderatione di quelli piaceri, che procedono da gli oggetti delli predetti duo sensi; conuenendo nondimeno hauer anchora riguardo alli piaceri, che si cagionano in noi per mezzo de gli altri sensi esteriori; & tanto piu di quelli che hanno piu del spirituale, i quali procedono dall'intrinfeco nostro conoscimento; potendo facilmente li piaceri spirituali hauer piu forza delli corporei: come si vede per isperienza, che l'huomo spesso siate tratto dal piacere della vendetta, non cura per adempirla, di mettersi a manifestar periculo della morte. A questa questione si risponde, che l'oggetto della virtu è sempre circa le cose piu difficili; pero i piaceri del gusto, & del tatto, come piu vehementi, & piu naturali, & piu importanti, & piu

K con-

continui nel corso della vita nostra, doueano essere la propria materia, & il vero pascolo da esercitare in noi la virtù della temperanza; & non già li piaceri de gli altri sensi, ne quali pochi huomini possono preuaricare in modo tale che importi: onde sopra questi piaceri nò cade la virtù della temperanza, se nò per modo di ampio, & volgar significato. Quàto sia poi per li piaceri spirituali, diciamo, che la moderatione loro andrà sotto la propria virtù; sì come sotto la mansuetudine si ridurra il piacere della vendetta, & sotto la fortezza il piacere del combattere, & sotto la magnanimità il piacere dell'honore, & della gloria; & così gli altri piaceri sotto l'altra virtù loro appropriate.

Dubbio decimo quarto, in qual modo l'intemperanza, & l'insensibilità sieno vitij opposti alla temperanza.

Cap. XXI. & vltimo.



ESTA da risolvere per conto di questo terzo libro, vn'altro dubbio ch'occorre circa l'intemperanza, & l'insensibilità, per chiarir meglio in qual modo quelle qualita sieno vitij opposti alla temperanza: Perche prima non pare, che possa eader vitio in quelle cose, le quali dipendono dall'ordine di natura, sì come sono li piaceri del senso, del gusto, & del tatto; da che ne segue, che praticando l'intemperanza circa i detti piaceri, come circa proprio obietto, ella non debba esser tenuta in luogo di vitio: il che similmente pare che si possa dire (ma sotto altra ragione) dell'insensibilità: la qual tenendo gli huomini lontani dalla volupta, incitamento & cagione d'infiniti mali, non che di vitio, ma piu tosto del nome di virtù, pare, che farebbe degna. A queste opposizioni rispondiamo, con dire primieramente, che l'intemperanza è vitio per questa ragione; perche, se a noi è stato concesso dalla natura l'appetito di seguir le cose, che piaciono al gusto, & al tatto, & questo per la conseruatione di ciascuno indiuiduo, & della specie insieme; dalla medesima anchora ci è stata data la ragione, la qual per ordine di natura, deve predominare all'appetito: pero il trapassare i termini prefissi dalla ragione circa l'uso del mangiare, & del bere, & del coito, è cosa uitiosa; così perche è contra li precetti della retta ragione, come anchora perche dall'eccessiuo, & immoderato vso delle dette cose, graue nocumento, & ben spesso la morte si cagiona a gli huomini: Onde soluea dir Giulio Cesare, che molti piu huomini mancavano per causa della crapola, che per conto della spada. All'altra parte della proposta difficultà, diciamo, che l'insensibilità è vitio, per cui l'huomo manca in desiderare i piaceri del gusto, & del tatto in quel modo, che comanda

comanda la retta ragione: il qual vizio può nascere nell'huomo parte da mala complessione, parte da infirmità, & parte da odio di certi cibi, & beuande, che si cagiona da certa satietà, la quale fa poi venir l'huomo in desiderio di strane viuande, come accade alle dōne grauide; & parte finalmente da debolezza di giudicio, dal quale l'huomo si lasci rimouere infino dalle cose lecite. Per il che nocendosi in questo modo alla natura del

corpo, si viene etiam dio ad offendere i sensi, & la prudenza,

& a impedire la bellezza, & la robustezza del corpo, cosa, tanto importante per la difesa publica, & pri-

uata; & finalmēte a leuare la giocōdita de con-

uitti tanto atta a mantener l'unione fra i

citadini: pero l'insensibilita sarà vi-

tio, ma assai più leggiero,

& più tollerabile

dell'intem-
peran-
za.



76
 ANNOTATIONI, ET DVBBII
 DI M. ANTONIO SCAINO
 SOPRA IL LIBRO QUARTO DELL'ETHICA
 DI ARISTOTILE A NICOMACHO.



Annotazione prima, per dichiarare alcune spetie di auaritia, le quali anchora uanno sotto l'ingiustitia. Cap. I.

ἡ ἀντιστοίχια, cioè, la liberalità.

cap. 1



DA sapere, come dell'auaritia sono diuerse spetie: perche quanto al non dare del suo. come conuiene, fara parco chiunque dara troppo poco; & tenace; chi non dara nulla; & sordido, chi con difficulta. si lasciara vscire di mano cosa alcuna, come fanno coloro, i quali per meschinita desiderano (come dice il prouerbio) vn pelo per mezzo. Quanto poi per esser troppo pronto, & ingordo in accettare, & pigliare quello d'altri; o che questo si fara per mezzo di brutta & vile professione, senza pero far torto ad alcuno, com'è il guadagno del ruffiano, & della meretrice, & dell'adulatore, & altri simili infami; o per uia di guadagno, nō sol brutto, ma ancho ingiusto; & questo, o cō pigliare quello, che si dourebbe gratiosamente donare, come fanno gl'usurari; o con vsar violenza, come fanno i ladroni; o con ingannare, come sogliono i giocatori; le quali spetie d'auaritia è d'auertire, che consistēdo in atti di pigliar quello che non cōuiene, & di vsurpare l'atruui con ingiusti, brutti, & illeciti modi; pero parte si possono ridurre sotto l'ingiustitia, per vsurparsi in tutti questi modi l'altrui ingiustamente; & parte sotto l'auaritia, per pigliarsi della robba d'altri, nō secondo il decoro, ma con modi indebiti, & indegni di huomo ciuile, & liberale.

Annotazione. seconda, in manifestatione del nome acc ommodato, alla magnificenza. Cap. II.

ἡ ἐν μεγαλοπρέπειᾳ, cioè, della magnificenza.

cap. 2



VESTA VOCE, *μεγαλοπρεπεία*, per quello che si troua scritto nel terzo libro ad Eudemo, è diriuata dal nome greco *ἄλκιμον*, che significa decoro, & ornamento; il quale (si come nell'istesso loco è auertito) nō consiste gia in ogni sorte di spesa, ma in quelle sole, che contengono eccellenza di vn certo eccesso,

ecceſſo; ma pero di coſe neceſſarie, & non ſconuenueuoli all'opere, che ſi voglion fare; quindi propriamente cagionandoſi l'ornamento, & l'ſteſſa, uirtu della magnificenza.

Annotazione terza, circa l'opinione di Seneca intorno alla clemenza.

Cap. III.

cap. 5

μαρτυρε, cioè, la manſuetudine.



QUESTA uoce accommodata alla uirtu della manſuetudine non è ſua propria, ma piu toſto del uitio, che concerne il diſetto di queſta uirtu: & queſto per dinotare, che all'huomo da bene piu conuiene mancare, che eccedere nell'ira. Sopra che è da notare, qualmente (ſecondo l'opinione di Seneca) la manſuetudine è differente dalla clemenza in due coſe. Prima in queſto, che l'obietto della manſuetudine è l'ira; la ondè le pene, & i caſtighi ſono l'obietto proprio della clemenza. Dapoi, perche la manſuetudine s'eſercita uerſo ogni ſorte di perſone, & maſſimamente uerſo de gli equali: ma la clemenza è propriamente de ſuperiori uerſo gli inferiori. Ma queſta tale differenza poſta da Seneca tra la manſuetudine, & la clemenza (laquale in luogo alcuno non appare preſſo di Ariſtotile) è molto bene da eſſere conſiderata: perche, ſe ſi uorra concedere, che la clemenza ſia talmente diſtinta dalla manſuetudine, che niente habbia che fare co' eſſo lei, ci ſi rendera molto difficile a ſaluare il numero delle uirtu morali poſto da Ariſtotile, in modo tale, ch'egli non riceua biaſimo per hauerne tralaſciata alcuna: olire che non par eſſer uero, quello che Seneca preſuppone, che la manſuetudine ſi trauagli ſolo circa le paſſioni dell'ira in modo tale, che ſotto la regola di queſta uirtu l'huomo non condeſcenda alle uolte a dar caſtigo a chi lo merita; hauendo detto Ariſtotile. nel trattato della manſuetudine in deteſtatione, & biaſimo di coloro, i quali, come ſtupidij, non ſi mouono mai ad ira; che è coſa propria de ſerui il non uendicar l'offeſe; & in un'altro luogo, che ſi trouano alcuni colerici, i quali non rimettono mai l'offeſa ſenza vendetta; laqual poi, non è dubbio, poterſi eſſequire & con le parole, & con li fatti, apportandoſi danno a coloro, contra i quali ſi troua l'huomo acceſo in ira. Perilche, per accordare l'opinione di Seneca co' la dottrina di Ariſtotile, ſi potria ſorſe dire in queſto modo; che la manſuetudine conſiderata nel ſuo eſſere vniuerſale, include ſotto di ſe la clemenza, come ſua ſpetie; & che, ſecondo altra conſideratione piu particolare, ella ſia vna ſpetie di uirtu diſtinta dalla clemenza; andando pero l'vna, & l'altra ſotto il commune genere della manſuetudine: per

ne: perche, se ben l'ira è proprio obietto della mansuetudine, egli è però tal obietto, ilqual si può stendere in molto ampio significato, potendosi primamete considerare, o come principio dell'abominare, ilqual sia apparente, & non fondato, il che propriamente conuiene all'ira; o come principio d'abominare occulto, & radicato, si come è l'odio: dipoi, o che l'ira si sfoghi senza vendetta, oueramente con l'atto della uendetta; & che la uendetta si essequisca, o per mezzo di parole ingiuriose, ouero con li fatti dannosi; & così contra persone pari, come contra gli inferiori, condescendendo appresso l'huomo all'atto della uendetta, o per proprio interesse, o come ministro, & presidente della giustitia. Da questa diuisione si può comprendere chiaramente, come la clemenza uada sotto la mansuetudine, come spetie sotto il suo genere; poiche (secondo l'opinione di Seneca) per mezzo della clemenza, si modera l'animo d'alcuno sdegnato contra il suo inferiore nell'atto di prendere il castigo: essendo poi uitio di eccesso a lasciarsi condurre dall'ira, o dall'odio a castigar altrui senza misura, & senza remissione alcuna; si come è uitio di difetto mancare in tutto dall'esercitare in alcuni casi le pene contra di chi le può molto bene meritare, lequali maniere di costumi sotto la diuisione già data della mansuetudine si riducono. Ma, perche poi si può ancho concitar l'ira in alcuno con farlo prorompere in parole uillane, & ingiuriose, senza venir all'atto di uendetta penosa, diremo; che moderandosi l'huomo nel detto mouimento dell'ira come conuiene alla retta ragione, uerra ad hauere in se la mansuetudine in un modo distinto dalla clemenza: & in questa guisa si potrà saltare l'opinione di Seneca, con dire, che la clemenza presa come certa particolar maniera di mansuetudine, laqual s'adempie con l'uso delle pene, sia differente da quella mansuetudine, laquale non s'impiega ne gl'atti penosi, potendosi molto ben ridurre nel modo già detto questi duo differenti capi sotto il general obietto della mansuetudine. Quanto poi sia per esercitar gl'atti penali per ordine di giustitia, diremo da questo risultare la uirtu dell'equita detta da Greci *ἐπιείκεια*; con laquale correggendo l'huomo, doue accade il bisogno, l'imperfettion della legge, declina nell'atto de castighi piu dalla parte della misericordia, che da quella del rigore; potendosi poi dimandare chi in queste trapassa il mezzo ragione uole, parte ingiusto, operando cosa contra la giustitia, & parte crudele, & immanueto, se guidato da ira, o da odio, si compiacera di castigar alcuno oltre ogni misura; & questo diciamo, per essere come impossibile, che l'huomo condescenda come giudice all'essecutione de castighi senza qualche stimolo d'ira, & abominatione dell'opere brutte, & maluagie. Il fero poi, secondo l'opinione di Seneca, sarà chiunque si compiace di uedere straziare con ogni sorte di pena quelli anchora i quali non sieno degni di castigo, ui-

go; uitio, ilquale non è commune a gl'huomini, ma come proprio delle fiere ua sotto della ferità.

Annotazione quarta, per scoprire la differenza tra li colerici amari, & li fastidiosi. Cap. IIII.

οἱ ἄνθρωποι, cioè, magli amari.

cap. 5



D'AVERTIRE, che li colerici amari, detti da Greci, *πικροί*, sono differēti dalli colerici fastidiosi, detti *χαλκοί*: perche, oltre che gli amari non si scorrucciano per ogni cosa, ne con ogn'uno, come fanno i fastidiosi; appresso gli amari, se ben conseruano l'ira lungamente, per non la togare comunicandola con gli amici, pur la rimettono ancho senza vendetta, con aiuto, & beneficio del tempo: la onde i fastidiosi non depongo no mai la colera, se non quando si veggono uendicati a lor uoglia dell'injurie riceuute.

Dubbio primo, nelquale si difende, che la liberalita sia fondata non solo in atti, ma ancho in affetti. Cap. V.



IRCA la uirtu della liberalita, occorre primamente questo dubbio, ch'ella non sia fondata in moderatione di passione alcuna, si come nel secondo libro dell'Ethica si è detto conuenire a tutte le uirtu morali: perche, non pare che il liberale si stenda in altro, che in fare quell'opere, lequali contengono il dare, & lo accettare, & lo spendere le ricchezze. Diciamo a questa difficulta, che l'operationi della liberalita non possono hauer luogo senza la debita moderatione di quello affetto, ilquale nasce in noi di abondare nella robba, & di gratificare altri con donare loro delle cose nostre: pero la liberalita andra fondata nel desiderio di hauer ricchezze, & di renderci beneuoli gli huomini, con far loro benefici sotto la regola della retta ragione; da che ne procedono poi atti conuenienti all'uso delle faculta, lequali sogliono hauer il lor prezzo sotto la stima del danaro.

Dubbio secondo, che alla liberalita s'opponne per difetto l'auaritia, & la prodigalita per eccesso. Cap. VI.



ECONDARIAMENTE intorno alla liberalita è luogo da dubitare, non parendo che conueniente mēte si sia assegnato il vizio del difetto all'auaritia; perche consistendo la uirtu della liberalita in accettare moderatamente le ricchezze, pare che vizio di eccesso sia in accettarle senza misura, come fa l'auaro; onde l'auaritia parra uitio di eccesso rispetto alla liberalita.

Si rispon-

Si risponde, che se ben la uirtu della liberalita consiste così in dare, come in accettare la robba con decoro sotto la norma della retta ragione; non dimeno diciamo, che il neruo principale di questa uirtu è posto in distribuire le proprie faculta a persone meriteuoli, come atto piu difficile, & manco naturale, per essere gli huomini ordinariamente inclinati all'auaritia: pero il uitio del difetto ueramente consistera nel mancare in distribuire la robba come conuiene; & per conseguente l'auaritia, laqual manca in dare, se ben eccede in accettare, sarà stata conuenientemente collocata nella parte del difetto; si come all'incontro alla prodigalita conuiene il uitio dell'eccesso, per cui l'huomo inclina a spendere, & a consumare le faculta senza misura.

*Dubbio terzo, come la prodigalita si puo dire peccato & men grave,
& peggiore dell'auaritia. Cap. VII.*



EANC HO da mettere in difficulta, se l'auaritia, come pare che, tenga Aristotile, sia uitio piu graue della prodigalita: perche senza dubbio li peccati fatti contra di se stesso, come piu contrari all'ordine di natura, si deueno tenere per piu graui di quelli, i quali si commettono contra gl'altri; ma nella prodigalita è cosa chiara, che l'huomo nocce a se medesimo nel consumare le faculta, che hanno da seruire alla sostanza, & mantoniamento del suo proprio essere; & l'auro per contrario offende gl'altri con pigliare il loro: dunque ne segue, che maggior peccato sia quello della prodigalita, che quello dell'auaritia. Diciamo a questa difficulta, che, se il prodigo (come talhor auiene) diuenta ancho dissoluto, & intemperato, egli senza dubbio sarà di peggiore costume dell'auro; perche ad un tale non bastara consumare il suo proprio, che anelio con brutte, & illecite uie fara l'istesso della robba d'altri: ma se il prodigo resta con il solo disordine di dissipare le proprie faculta, diciamo, che in tal caso egli sarà di qualita manco cattiuu di quella dell'auro, si come con molti argomenti Aristotile ha dimostro. Ne la ragione fatta in contrario è di alcun ualore; perche diciamo, che il prodigo almeno gioua a molti, quantunque facci male a se stesso: la onde l'auro, con inuolare la robba d'altri, prima offende questi tali: & non arreca poi giouamento ad alcuno; oltre che fa grande ingiuria a se medesimo, priuandosi di molti commodi, quali potria godere, spendendo honestamente le ricchezze, delle quali a fatica si puo dire, ch'ei ne sia padrone; poiche le tiene come morte, & sepolte, non le usando a quel fine, alquale sono ordinate.

Dubbio quarto, se il tiranno si puo dimandare propriamente prodigo. Cap. VIII.



HAVENDO detto Aristotile nel ragionamēto della liberalità, che il tirāno nō si puo dimādare prodigo, ci porge occasione di dubbio; conciosiacosì che, molti tiranni si sieno trouati, & si possan trouare, i quali spendano le loro facultà senza alcun ritegno, donandole a chi non merita, per adempire qualche brutta lor voglia; effetto, per il quale l'huomo è biasimato di prodigalità; da che pare, che ancho il tiranno possa esser prodigo. Diciamo, che per questa cagione tiene Aristotile, che il tiranno (propriamente parlando) non si possa dimandar prodigo; perche in tanta diuitia a lui abbondano le ricchezze, che quantunque ne doni, & ne dispensi molte, nō pero ne rimane mai sfornito, o bisognoso, come accade necessariamente a coloro, i quali s'hanno a dimandar prodighi: & pero da greci la prodigalità è detta *αουρία* per dinotar il vitio, con cui si consumano le proprie sostanze, le quali sono necessarie all'uso, & al proprio mantenimento di ciascuno.

Dubbio quinto, come la liberalità, & la magnificenza sono due virtù morali insieme differenti di specie. Cap. IX.



APPORTA anchora molta difficoltà ad alcuni la virtù della magnificenza, s'ella sia differente di specie dalla liberalità: Perche, se la liberalità (come determina Aristotile) abbraccia sotto di se tutti gli atti, che possono cadere nell'uso della robba, ne seguita, che comprendendo anchora l'uso dello spender le ricchezze, obietto proprio della magnificenza, ella venga etiam dīo a comprendere sotto di se la magnificenza come parte, & specie sua: & se alcuno uorra dire, che le spese appropriate alla magnificenza sieno differenti da quelle della liberalità, per esser proprio di questa le spese mediocri, & di quella le grandissime; & che per questo sieno due specie di virtù insieme differenti: all'incontro si potrà addurre vna tal ragione, che il più & il menō non cagionano varietà di specie, sì come il più bianco & men bianco panno non fa che l'uno & l'altro non sieno d'una medesima specie di colore. A questa difficoltà diciamo, che la liberalità, & la magnificenza sono due specie di virtù insieme differenti. Prima, per che la liberalità, come si è detto perinanti, si tramette in tutti gli atti della robba: la onde la magnificenza propriamente si occupa intorno allo spendere:

L dere:

dere. Dapoi, perche in questo è molto differente dalla liberalità, parte per rispetto dell'obietto, stando il liberale in vna certa mediocrità senza entrare nello spendere in quello eccesso, a cui è intento il magnifico; parte anchora per rispetto della retta ragione, la quale altra si ricerca nel liberale, & altra nel magnifico; poi che il liberale nelle sue spese non ha da mettere altro studio, che di farle allegramente, & secondo la sua possibilità. La onde il magnifico non solo ha da far questo, ma gli conuiene appresso esser dotato d'una certa particular cognitione, per impiegar con grande giudicio le sue spese, accomodandole alle cose, secondo il più conueniente modo di bellezza, & grandezza, della quale possono esser capaci; a che non ha riguardo chi è sol liberale. Per il che, essendo diuersa la materia, & la forma della liberalità dalla materia & forma della magnificenza, ne viene in conseguenza, che sieno due diuersi virtù insieme differenti di specie. Non importa, che Aristotile habbia detto nel ragionamento della magnificenza, che il magnifico sia anchora liberale; per che non ha per questo voluto inferire, che il magnifico sia in tutto vna cosa istessa con il liberale in quella parte, nella quale hanno insieme conuenienza, essendo differenti nel modo, che hora si è dimostro. Et deue questa differenza essere a bastanza, per distinguere insieme queste due virtù, le quali s'occupano intorno all'uso delle facultà; non hauendo qui loco quella tanta esquisita distinctione, la qual si può trouare in altre cose, che sono più distinte di queste nell'ordine di natura.

Dubbio sesto, come la magnanimità è specie di virtù diuersa da tutte l'altre virtù morali.

Cap. X.



SOPRA la magnanimità accade primieramente questo dubbio, ch'ella non sia virtù differente dall'altre virtù morali; & questo per risoluersi tutte l'operationi del magnanimo in alcuna di quelle, le quali sono proprie dell'altre virtù; onde ha detto Aristotile, che il magnanimo è ricettacolo di tutte le virtù morali. A questa difficoltà rispondendo, primieramente ammettiamo la ragione fatta in contrario per vera: da poi, con tutto ciò diciamo, che la magnanimità è virtù diuersa dall'altre virtù morali. Prima, perche comprendendo in se la radunanza di tutte l'altre virtù, in modo eccellentissimo, viene in questo a essere differente da ciascuna di loro. Da poi anchora, per che per l'eccellenza di questa virtù tanto heroica conuenendo al magnanimo vn supremo honore, egli intorno a quest'affetto d'honore, il qual ha gran forza appresso gli animi nostri, si portara come conueniene al decoro della sua grandezza; il che non si può già esercitare senza certa propria maniera di virtù. Onde la magnanimità sarà diuersa dall'altre vir-

tu morali,rispetto anchora al supremo honore , il quale è obietto proprio del magnanimo. Per il che diremo, che la magnanimità è virtù, la quale cō prēde in se, in vn modo eminente, tutto quello che cōuiene a ciascuna virtù morale; & che appresso conuenēdo ad vn tale raunamēto di virtù, grandissimo honore, sia offitio di questa virtù di regolare l'animo di chi la possiede, intorno all'affetto dell'honore, il quale è vn bene, che auāza tutti gl'altri beni, che vanno numerati fra quelli della fortuna : onde la magnanimità sarà virtù esquisiteissima sopra tutte l'altre virtù particolari de costumi.

Dubbio settimo, doue si difende la magnanimità da certe oppositioni. Cap. XI.



RA R E ancho, che al magnanimo s'attribuischino alcune proprieta degne di biasimo; si come, ch'egli non sia ricordeuole de benefici riceuuti; & che non curi, anzi disprezzi gli altri huomini, fuggendo la loro cōuersatione; & portandosi appresso superbamēte, in parlare di se cō alterezza, & con certa ironia; & in tutto opponēdosi all'humilità, virtù tanto celebrata nel christianesimo. Si rispōde, che il magnanimo, si come è piu volonteroso di fare che di riceuere benefici, per essere il fargli cosa piu pregiata che il riceuergli; così anchora piu si cōpiace della memoria de piaceri che habbia fatti, che di quelli, i quali habbia riceuuti; massimamēte quādo si vede priuo d'occasione, di poter rēdere l'equiualente de seruitij hauti; de quali però nō viue in tutto scordeuole, ne senza pēsiero di rēdere il cābio, & cō van taggio, al benefattore. Parimēte nō è da dire, che il magnanimo nō stimi gli altri; ma è ben vero, che tiene gli huomini cōmuni, & dozzinali da quelli che sono; si come, abbatēdosi a virtuosi suoi pari, sēza dubbio di questi tali farebbe grande stima, & della loro cōpagnia grandemente si compiacerebbe. Il medesimo, similmente piu curādosi dell'essistenza, che dell'apparenza, sobriamente, & quasi con ironia suol ragionare di se stesso; il che fa per nō parere huomo vātatore. Quāto all'humilità, è da cōfessare, che nell'huomo, il qual sia solamēte regolato dalla norma della ragion ciuile; nō si troua questa virtù; la qual è piu diuina, che humana: per che, lo'essinanire se stesso, & reputarsi seruidore indegno, & da poco, quātunque l'huomo fosse di molta bontà, & di gran valore ornato, & facesse opere molto pregiate; certo che questo nō è se nō dono, il quale scaturisce dall'omnipotēte, & gratiosai mano d'Iddio verso quelli, i quali per padrone, & per vero padre d'ogni cosa lo riconoscono; & cio sotto la scorta di molto piu alto lume di quello, con che i filosofi con il loro semplice discorso humano hanno potuto penetrare: da che ancho è auenuto, che Aristotile come seguace del solo lume naturale non ha hauto consideratione, ne cognitione di questa virtù dell'humiltà; hauendo egli solamente fatto mentione di

L 2 certa

certa bassezza chiamata viltà, come vizio opposto alla magnanimità; assai detestandola, come d'apocaggine molto nociua, & contraria al ben ciuile; con tutto ciò, non si toglie, che la magnanimità non sia virtù degna di molta lode nella via ciuile, & che ancho non contenga precetti conformi alle regole christiane; poiche il magnanimo non stima degni d'honore se non quelli huomini soli, quali sieno dotati di eccellēte bontà, apprezzando insieme le belle attioni, & odiando le brutte: il che ancho non disdice, anzi è molto conforme alla vera humilità christiana. E ben vero poi, che il magnanimo ciuile deuia molto dalla vera luce in questo; che non riconosce le buone opere sue dalla mano d'Iddio, ma le repura, & stima opre delle sue proprie mani, per le quali appresso si presume degno d'ogni grāde honore. La onde il christiano, quanto piu si troua bene incaminato nella uia del Signore, & quanto piu buone opere va facendo tanto piu riconosce ogni cosa dalla bontà diuina, & tanto piu scansa gli honori del mondo, & tato piu, riguardādo in se stesso, estenua se medesimo, & i suoi meriti, mentre che si troua in questa vita militante, per conseguire poi da Iddio maggior gloria nell'altra trionfante.

Dubbio ottauo, come la magnanimità è virtù differente di spetie dalla virtù posta ne mezani honori. Cap. X I I.



PRESSO alle cose dette, la virtù posta ne mezani honori apporta difficoltà, come che non si debba porre per virtù differente dalla magnanimità: Perche, si come sotto la fortezza si comprendono i maggiori & i minori pericoli, & sotto la temperanza vanno così i piaceri grandi, come i piccioli, & similmente in tutte l'altre virtù nel soggetto di ciascuna di loro si comprende il piu & il meno; così anchora pare, ch'una virtù sola (la qual farebbe la magnanimità) douesse considerare li soprani, & li mezani honori senza moltiplicare in altra sorte di virtù. A questo si risponde, che la virtù ha sempre da riguardare gli obietti & gl'atti importanti, & difficili; & pero i pericoli grandi, & non i piccioli sono veramente in consideratione dell'huomo forte, & li piaceri uehementi, & di gran potere sono il proprio esercizio del temperato: & così auiene nell'altre virtù, doue le cose leggieri, & di poca importanza o si trascurano in tutto, oueramente si riducano sotto la consideratione delle cose piu principali. Ma della virtù del magnanimo, & di quella posta ne mezani honori, è molto diuersa la ragione: perche diciamo, che non solamente conuiene attribuire al magnanimo vn supremo grado di virtù, come quello che ha in se raccolte tutte le belle qualità in modo eccellētissimo; ma anchora come cosa rara, & difficile, & importante si deue mettere in luogo di virtù hauer la radunanza di tutte

tutte, quantunque in mediocre grado sieno possedute: essendo, che il piu de gli huomini (se pur si trouano di questi uirtuosi che sieno colmi di tutte le uirtu) sieno di questo numero, si come poi tanto piu difficilmente, & piu di rado ueri magnanimi si ritrouano. Perilche ragioneuolmente, come due spetie di uirtu insieme differenti, si douranno cōputare la magnanimita, & la uirtu posta ne mezani honori: ilche tanto piu debbiamo confessare per questo, che il magnanimo ha in se l'eccesso delle uirtu sopra l'ordinario ufo de gli huomini: onde, essendo l'eccesso, che ua sopra la uirtu ordinaria; proprio obietto della uirtu heroica; & essendo la uirtu heroica differente di spetie dalle uirtu cōmuni, si come si dichiara nel settimo libro dell'ethica: pero la magnanimita, quasi come uirtu di semideo, fara differente di spetie dalla uirtu posta ne mezani honori.

Dubbio nono, come sotto la mansuetudine non si comprende l'appetito irascibile in modo tale, che in lui non sieno fondate anchora altre uirtu. Cap. XIII.



IRCA poi la mansuetudine nasce difficulta, per essere fondata in moderatione dell'ira, laquale pare ch'abbracci in se tutto l'essere dell'appetito irascibile; auenga che per l'ira si denoti l'atto proprio, ilqual procede dal detto appetito; si come ancho dall'ira, come da passione molto apparente & manifesta, è deriuato il nome irascibile: onde, abbracciando in questo modo l'ira tutto il campo dell'appetito irascibile, pare che niun'altra uirtu fuori della mansuetudine si possa trouare, laqual uadi fondata nel detto appetito; & pure la fortezza, laquale ha per oggetto principale di regolare l'animo nostro circa il timore, & la confidenza non puo essercitare questa buon'opera, senza il concorso dell'appetito irascibile; come ancho senza di lui non si possano odiare le cose mal fatte, & gli huomini ribaldi, nel modo, che presso del magnanimo sogliono essere in odio. A questa difficulta si risponde, che l'ira è una passione fondata nell'appetito irascibile, alquale, per essere l'ira il principale, & piu apparente affetto di quest'appetito, si è attribuito il nome a lei conforme; con tutto che poi altro sia l'appetito irascibile, & altro l'ira: per che l'appetito è vna potenza, per laquale siamo atti a riccuere in noi diuerse passioni: mal'ira non è potenza, ma una passione, che procede dall'appetito irascibile; ilquale poi è da sapere, come puo essere & bene, & non bene animato; & doue si troua bene animato, quiui accende nel cuore humano graui affetti; p li quali poi l'huomo & si scorruceia, & odia, & cōfida, & si moue all'imprese periculose, cō abhorrire insieme tutte le cose con-

se contrarie; si come, all'incontro, quelli huomini, ne quali si troua l'appetito irascibile poco viuace, & poco animato, sono timidi, & vili in modo che fuggono la difesa di lor stessi, quantunque sieno grandemente offesi, & oltreggiati. Perilche non si toglie, che oltre la passion dell'ira, non sieno ancho altri affetti dipendenti dall'appetito irascibile, per li quali possono hauer luogo molte altre virtu fuori della mansuetudine; si come fra l'altre la fortrezza per rispetto del timore, & della confidenza; & la magnanimità, & la virtu posta ne mezzani honori, così per la moderatione del timore, & della confidenza, come anchora per rispetto dell'odio, che'l magnanimo ha da portare alle cose brutte. Et in somma, come che in molte virtu possa cadere l'abominatione di diuerse cose, donde poi s'abbracciano molte honorate attioni; così per tutti questi modi le virtu andranno fondate nell'appetito irascibile, come quello, di cui è proprio abhorrire tutto quello che dispiace, si come per inanti è già stato confiderato: essendo poi d'auertire, qualmète la virtu della mansuetudine è particolarmète impiegata circa l'obietto dell'ira, per stabilire in generale il modo, nel quale si debba l'huomo regolare ne gli atti, a quali condescenda sotto il mouimento dell'istessa ira.

Dubbio decimo, se in alcun modo sia lecito dire la bugia.
Cap. X llll.



O PRA la virtu dell'essere veritiero si ricerca, se all'huomo virtuoso sia lecito dire la bugia à fine di qualche bene, o per schifare alcun male; come faria per saluar la vita ad alcuno. Perche, doue con dire vna falsità si cagiona vn maggior bene, pare che conuenga dirla; si come pare che sia lecito (parlando pero secondo le regole della virtu ciuile) di fare vn leggier male per schifarne vno maggiore. Diciamo assolutamente, che il mentire, & dir la bugia in qualunque modo, & per qual si voglia cagione, è atto non solamente vietato dalla legge christiana, ma ancho bialimeuole secondo la propria humana ragione; la quale, per ordine di natura, ha da volere, che le cose apparischino veramente quali sono, & non sotto spetie mentita dell'esser loro: ben che poi il Politico, attendendo alla conseruatione del ben publico, secondo lo stato di questa vita presente, condonando certa imperfettione a gl'huomini, comporta loro dire la bugia in certi casi: perche, essendo la bugia di tre sorti, cioè, noceuole, officiosa, & giocosa, permette a i cittadini, la giocosa per loro trattenimento & recreatione; & l'officiosa altresì, quando sia per cagionar qualche gran bene, o per schifare qualche gran male; ma la bugia, che noce altrui, vuole

vuole il Politico anchora, ch'ella in tutti i modi si fugga dal virtuoso; così per esser cosa in se brutta il mentire, come anchora per farsi in questo modo offesa al prosimo con le false menzogne.

*Dubbio undecimo, come conuenientemente nel burlare sia posta la
virtu della piaceuolezza. Cap. XV.*



RA RE ancho, che nel burlare nō possa hauer loco alcuna virtù, si come Aristotile vi ha posto quella della piaceuolezza: Perche, cōsistendo il burlare in certo gioco di motteggiare, nō pare, che la virtù, la quale ha da essere circa cose graui & ardue, possa stare ne giochi essercitati senza fatica; & massimamente non conuenendo mettere il fine della nostra felicità nel gioco, si come dimostra Aristotile nel decimo libro dell'Ethica. Si rispōde a questo dubbio, che l'huomo è naturalmente amico della societa, & mutua conuersatione de gl'altr'huomini: onde a noi, per poter conuersare insieme in modo molto piu eccellente di quello che fanno le pecore, & gli altri bruti animali, che stanno mutoli insieme ne pascoli, è dalla natura stato concesso il fauellare, col quale accompagnandoli l'ingegno fondato nella ragione, ci fa prendere gran godimento della mutua cōuersatione humana. Per ilche diremo, che per recreatione, & alleggerimēto delle molte fatiche, le quali si patono & per li studi, che poniamo nel sapere, & per altre attioni trauiagliate, ha hauto loco, fra gli altri piaceri, quello anchora della burla, & de motti; li quali sogliono dilettare & rendere grato l'huomo, che ben li usa, a quelli, con i quali cōuersa. Pero l'atto del burlare seruira alla vita dell'huomo felice, così per il detto rispetto, come anchora, perche nella virtù della piaceuolezza accade toccare tratti rari, & molto ingegnosi, per li quali si essercitano le virtù intellettive con rendere insieme gran piacere, per essere pieni di dolce marauiglia: da che ancho si raccoglie non esser vero, che sia tanto facile il saperli valere con decoro, a tempo & luogo, delle burle; che anzi pochissimi si trouano leggiadri, & garbati burlatori.

Dubbio duodecimo, per qual causa si è parlato della uergogna secondo l'ordine delle virtù, & non dello sdegno, ne della misericordia; & per che circa tutte le passioni non si sono ordinate proprie virtù, & proprij uirtij. Cap. XVI. & ultimo.



AVENDO Aristotile in questo quarto libro, in compagnia delle virtù morali, trattato anchora della passione della uergogna, come quella, la quale in certo modo possa esser buona, & degna di lode; per cio si puo dubitare, prima, perche non habbia fatto il medesimo della misericordia, la quale è tanto

è tanto cōmendata, che Iddio il qual si chiama padre delle misericordie, ci comanda, che siamo misericordiosi l'uno uerso l'altro. Dapoi, per qual ragione circa tutte le passioni humane non si sono ordinate proprie uirtù, & proprij uiti; si come ne circa l'inuidia, ne circa lo sdegno o indignatione che si uoglia dire, da Greci dimandata, *neq̃uitis*, mediante laquale ci dogliamo del male che accade a buoni, & del bene de cattui; & all'incontro ci rallegriamo, uedendo li buoni essalati, & remunerati come meritano, & li cattui depressi, & castigati in quel modo, che loro conuiene. Rispondendo primieramente alla seconda parte di questa difficultà, diciamo, che intorno a quelle passioni, lequali sono atte a riceuere eccello & difetto insieme con una lodata mediocrità, si possono, & si deueno ragioneuolmente ordinare le uirtù, & i uiti: le uirtù, in accettare la debita mediocrità, laqual è molto difficile a trouare; i uiti poi, in uscir fuori di detta mediocrità, con accostarsi, o all'eccesso, o ueramente al difetto, in quel modo che Aristotile ha esposto copiosamente nel secondo libro dell'Ethica, & in altri luoghi. Pero circa l'inuidia, & circa l'indignatione tolta nel modo detto disopra, & circa altra passione, laqual sia del tutto o buona, o cattua, non si potea, ne douea ordinare alcuna uirtù morale; & questo, per rimanere l'inuidia sempre passione biasimeuole, & l'indignatione sempre degna di lode, senza poterli mutare ne l'una, ne l'altra; si come parimente auiene di tutte l'altre passioni, le quali sono determinate di loro natura al bene, ouero al male. Quanto poi all'altra parte della difficultà, fatta inanti (per intender meglio quanto ragioneuolmente Aristotile habbia parlato della passione della uergogna in compagnia delle uirtù morali) è da sapere; che si come nelle uirtù si troua una lodata mediocrità, a cui due contrari biasimeuoli s'oppongono, uno di eccesso, & l'altro di difetto; così parimente la uergogna sotto certa simiglianza, riceue una diuisione di gradi del piu, & del meno; fra quali come insieme opposti, & uituperabili (per esser sempre in ogni cosa l'eccesso, & il difetto di mala qualità) cade un mezzo, in comparatione de suoi estremi, buono & laudabile; non già che assolutamente sia tale, ma sotto conditione; inquāto che l'huomo cacciato dallo stimolo della uergogna, per fugir l'infamia, si puo & per tire delle cose brutte, ch'egli habbia operato, & accèderli di caminare per la uia delle uirtù; che altrimenti la uergogna non potrebbe essere se non cattua come inditio, & chiaro argomento di brutte operationi. Ne Aristotile in altri, fuor che ne giouani, ha uoluto commendare una certa debita maniera di uergognarsi, & con ragione: perche, essendo l'età loro anchor immatura, & molto soggetta a gli errori, così per la grande uarietà de gli affetti, da quali sono di continuo aggirati, come anchora per la poca isperienza che hanno delle cose humane; pero torna loro molto utile

utile, che habbino il freno della vergogna, il quale li ritiri dall'opere cattive, & così venghino a seguire quelle, che sono degne di lode: ma in huomini già d'anni maturi, non ammette Aristotile la vergogna, per essere ella in questi tali sempre argomento delli loro falli, de quali non possono esser degni di scusa, sì come i giouani; ne facili ad emendarli, per essere arriuati troppo oltre cò gli anni in pigliar mala piega de costumi. Et se Alessandro nel libro delle sue questioni morali al vigesimo capo, pare, che habbia tenuto, che ancho ne gl'huomini maturi la vergogna conuenga; egli pero (se ben si considera) intese della vergogna, la quale, secondo la sua opinione, si puo eccitare anchora nell'huomo da bene per cagione d'infamia estrinseca, la quale da calunnia d'altri possa risultare; ma Aristotile, quando biasima la vergogna ne gli huomini di età matura, intende di quella, la quale si eccita per cagione delle proprie brutte operationi fatte voluntariamēte dall'huomo. Et quanto poi a dishonori fatti ad alcuno ingiustamēte, vuole Aristotile (sì come appare nel trattato della magnanimità) che il magnanimo in modo alcuno nò ne tenga conto, mà li disprezzi, come fatti oltre il merito della dignità sua. Di più, nel trattato della fortezza, manco vuole, che il temere l'infamia sia obietto proprio dell'huomo forte; benché non biasmi ancho nel medesimo luogo quelli, i quali temessero di essere infamati, per conto d'infamia, che altri malignamēte tentassero di dar loro: a che pero con altri ripari si puo l'huomo opporre, senza lasciarsi occupare dall'affetto della vergogna; la quale propriamente pare che nò possa essere altro, che inditio, o di macchia contratta per propria colpa, o di debolezza, & fiacchezza d'animo sospettoso d'essere incorso in atti degni di biasimo, il che senza dubbio a huomo virile nò pare che conuenga: ma non pero si douera mettere in dubbio, che nò sia assai manco male in ogn'uno, il vergognarsi delle cose brutte opposte all'huomo, o per calunnia, o per propria colpa; che come sfacciato, & manifestamente amico delle azioni brutte, in tutto trascurare ogni cosa. Per il che (applicando il ragionamento al proposito principale) diciamo, ch'essendo ne giouani lodato il vergognarsi sotto certa misura, & biasimato il deuare da questa, o in più, o in meno; pero Aristotile, con molto opportuna consideratione, hebbe a trattare della vergogna, dichiarando la mediocrità, & gli estremi suoi, cò seguentemente alli ragionamenti fatti circa le virtù morali, delle quali parimēte i mezzi & gli estremi si erano esplicati. Ma questo istesso nò si vede già, come egli douesse fare intorno alla misericordia: per che tolta come passione, la qual affligge l'animo per il male che molesta, & consuma alcuno indegnamēte, sì come nella Rettorica è definita da Aristotile, ella nò contiene in se atto di virtù; ma resta solo vn'argomento di male, che si troua parte in colui, il quale sia caduto in miseria, & parte in coloro, i quali si affuggono per il

danno d'altrui che si puo ancho aggiungere questa ragione. Per che si puo dire, che l'huomo o veramente incorre immeritamente ne mali, o vero per sua colpa, & proprio demerito: se immeritamente, diremo, che per li danni d'un tale, il quale, essendo immeriteuole di male, s'ha a tenere per huomo da bene, non conuiene propriamente mouerci a compassione, ma piu tosto a degno; che vn'huomo di bonta tale sia trauagliato da miseria alcuna; il che è conforme a quello, che Aristotile dichiara nel libro della sua Poetica, al fuoco, doue parla de subietti idonei alla compositione tragica: se ancho l'huomo per sua colpa, & demerito cade ne mali, essendone per cio meriteuole, non pare medesimamente, che per vn tale ci conuenga mouere a misericordia, essendo ordine della giustitia, che a malfattori si diano i debiti castighi. Ma dira alcuno, che questo conuiene contra gl'huomini estremamente cattiu, & sceleratij quali, per le loro sceleratezze, non meritando che altri si mouino a compassione per li danni che patono, non sono ancho subietti atti al poema tragico, si come parimente dimostra Aristotile nel predetto loco; ma non gia contra di coloro, i quali per humana fragilita cascano in errori, da quali poi sono condutti in qualche grande calamita; che anzi di simili persone, pare che l'humanita nostra c'inuiti ad hauere misericordia; si come medesimamente questi tali, per parere di Aristotile, sono soggetti molto appropriati alla tragedia. A questo discorso dando noi la mano, diciamo con tutto cio, che la compassione, la qual si voglia hauere a gl'huomini nella detta guisa compassioneuoli, non sara finalmente altro, che passione affittiuu; la quale penetra negl'animi humani piu, & meno, secondo la complessione, & inclinatione di ciascuno, senza percio ridurre l'huomo nella virtu, ne ancho in direttamente, come si è detto della vergogna; la quale da i giouani ben intesa, & da loro sentita come conuiene, se non comprende atto vero di virtu, almeno include sempre la detestatione delle opere brutte; il che pur è in vn certo modo bene; poi che di qua si possono mouere i giouani a seguire l'attioni virtuose, fuggendo le viziose. Et se si vorra dire, che parimente dalla misericordia l'huomo possa essere indutto, & a donare il suo per solleuar alcuno posto in grande necessita, & miseria; & a perdonare l'offesa, co' lasciar la vendetta, la qual potesse prontamente essequire contra quello, che a lui hauesse fatto offesa; & a rimettere le pene per giustitia debite ad alcuno; diremo all'incontro primamete, che se alle volte cotali effetti si possono cagionare dalla misericordia, non pero van no co' lei sempre congiunti in quel modo, che alla vergogna è attaccata sempre la detestatione delle opere brutte per paura dell'infamia. Da poi diciamo, che queste buone operationi, le quali si vogliono presupporre, che dipendano dalla misericordia, molto piu propriamente, & conuenientemente si riduranno sotto la regola delle proprie virtu morali, mediante le quali si esser.

si essercitano l'attioni cō habito, & con electione; & nō gia per essere l'huo-
mo guidato da passioni: si come diremo, che il solleuare i bisognosi cōn
le proprie faculta, conuiene alla virtu della liberalita; & alla mansuetudine
il declinare piu tosto in perdonare, che nel far la vendetta delle offese;
& all'equita detta da Greci; *stixia*, propriamente appartiene usar re-
missione, in certi casi, delle pene cōtra di coloro, i quali le potriano meri-
tare; in che principalmete pare, che habbia loco l'effetto cōforme alla pas-
sione della misericordia, & che ella in questo modo si vëga a ridurre sotto
l'habito di virtu. Quāto poi a Iddio, è cosa chiara, presso de Theologi, che
in esso non puo cadere sorte alcuna di passione: onde ancho in Dio nō fa-
ra la misericordia tolta per passione; poi che quella diuinita, per se stessa,
non è atta a patire cosa alcuna, il che sarebbe in lei argomento d'imperfet-
tione; se bene poi nella dispositione de gli effetti, sotto la sua infinita proui-
denza, ella è infinitamente misericordiosa, & massimamete verso il genere
humano: a cui, per la caduta de primi nostri padri, era necessaria la miseri-
cordia diuina, per solleuarlo da quella miseria, dalla quale nō potea giamai
essere bastante a rihauserli cō le sue proprie forze. Et di qui ancho principal-
mente, per questa commune miseria, nella qual cadde per il peccato origi-
nale l'humana natura, Iddio ci comanda hauerci insieme misericordia, si
come tutti noi della sua siamo grandemente bisognosi: onde il Christiano
è tenuto hauer compassione di ciascuno, quantunque grande scelerato sia;
& odiando solamete le sue opre rie, & nō lui, deue desiderare, & procurare
la salute dell'anima sua, sopra ogni altra cosa: & questo sotto il santo zelo di
quella carita suprema uirtu theologale, mediāte la quale Iddio ne gli elet-
ti suoi rinoua, con eccellenza sopra humana, tutte le virtu morali,

& gli fa conseguire, presso della sua diuina Maesta, misericor-
dia incomparabile, in uece di quella, ch'essi haueranno
vsata verso i prosimi loro; essendoci dalla boc-
ca del figliol di Dio stato predetto; che
beati sono i misericordiosi, per-
che essi anchora conse-
guiranno la mise-
ricordia.



ANNOTATIONI, ET DVBBII
DI M. ANTONIO SCAINO
SOPRA IL LIBRO QVINTO DELL'ETHICA
DI ARISTOTILE A NICOMACHO.



*Annotatione prima, per esplicare la conuenienza, & differenza
che hanno insieme la giustitia vniuersale, & la sempli-
ce virtu morale. Cap. I.*

cap. I.

τὴν δὲ διαφέρει: cioè, ma in che siano differenti.



SOPRE qui Aristotile sotto breuita la differenza che si troua tra la giustitia vniuersale, & la semplice virtu morale, ma dichiarando prima, in qual modo sono insieme vna cosa istessa, con dire: ἡ δὲ δὴ τὰς αὐτὰς: cioè, per che la giustitia è quello istesso, che è la virtu: il che si deue intendere quanto alla sostanza in astratto; & questo, per includersi nella giustitia tutto quello, che conuiene alla virtu morale. τὸ δ' ἐν αὐτῇ οὐ τὸ αὐτὸ: cioè, ma l'essere determinato, che risulta dalle conditioni, & proprieta materiali, non è il medesimo; il che è come se noi dicessimo che Socrate, & Platone hanno vn'istessa natura humana, & sono poi insieme distinti nel loro particolare essere: Per che, considerata la virtu in quanto è giustitia, ella ha uera l'esser suo posto in relatione d'altri, come quella, la qual è indirizzata al bene della Republica: considerata poi in quanto virtu, si restringera nell'esser habito dell'anima, in quell'istesso modo, nel quale, si è definita la virtu morale nel secondo libro dell'Ethica: Pero diremo, che la giustitia vniuersale comprende tutto quello, che conuiene alla virtu morale, per esser ella parimente habito dell'anima, si come la virtu morale: & per questo Aristotile determino, ne libri della Politica, che fosse vna stessa virtu in vn certo modo quella dell'huomo da bene, & quella del buon Cittadino: & è poi ancho differente la giustitia dalla virtu morale, per l'aggiunta che riceue nell'essere indirizzata alla perfettione della Republica, sotto la norma delle leggi proposte nel proprio stato di ciascun gouerno. La onde, la semplice virtu morale sene sta nelli

suoi

suoi proprij termini dell'uso, & perfettione della vita priuata: perche, non è da dire, che l'huomo sempre s'intrometta nelle attioni, che hanno relatione alla Republica; potendo egli etiamdio operare solo per il fine della perfettione di se stesso, per far quello che conuenga ad huomo da bene, senza applicarsi così ogni uolta allo stato dell'interesse publico: non già che l'huomo anchora nelle priuate attioni virtuose non habbia d'hauere qualche riguardo ad altri; poiche ne la liberalità, ne la magnificenza, ne ordinariamente l'altre virtù si possono senza qualche rispetto d'altri priuatamente esercitare: ma si vuol intendere, che l'attioni della vita priuata non riceuono altro compimento, fuor di quello il quale conuenga alla perfettione dell'huomo da bene, in sodisfattione di se stesso; douendo sempre ciascuno operare quello che conuenga secondo la conditione del suo proprio stato. La onde l'attioni regolate secondo la giustitia vniuersale (ilche parimente ha luogo nella giustitia particolare) in tutto, & propriamente riguardano il bene, & la perfettione della Republica, alla cui norma, & sodisfattione l'huomo giusto è tenuto indirizzare tutte le sue operationi: in che certo cade differenza di non mediocre importanza; conciosia cosa che, per esercitare gli atti virtuosi conuenienti al theatro della Republica, in relatione del ben publico; atteso la tanta diuersità de gli humori, che si trouano ne gli huomini, & la grande varietà delle cose, che occorreno in una moltitudine insieme interessata nel medesimo stato di gouerno, molto maggiore studio, & fatica, & maggior potèza, cò isperièza appresso, si ricerchi di quello, che sia di mestiero per eseguire l'attioni in sodisfattione, & cōpimèto della sola vita priuata: laquale però è ordinata alla vita ciuile, come ad vltima sua perfettione; sì come ci diede ad intendere Aristotile nel primo libro della Politica, con dire; che l'huomo solitario s'ha a tenere, o per vn'lddio, per eccellenza di bontà, & ualore, in che trapassi gli altri; o per una bestia, come nimico della compagnia ciuile, alla quale da natura gli huomini sono inclinati.

Annotatione seconda, per manifestare il proprio obietto della giustitia particolare. Cap. II.

ἵταν δὲ πλεονεκτηῖ: cioè, ma quando piglia di più.



SI come per insegnare l'altre virtù morali, Aristotile ha osservato vn'ordine tale, di spianare, inanzi a ogn'altra cosa, la materia, circa laquale pratica ciascuna virtù, per dipendere da questo la sostanza, & la propria cognitione di ciascuna di loro; così, volendo trattare della giustitia particolare, .

lare, con molta accortezza ua considerando l'oggetto, & la propria materia, intorno laquale ella s'inuolge; & questo fa sotto la scorta dell'ingiustitia, per essere gli effetti suoi a noi piu palesi di quelli della giustitia. Onde, hauendo prima fatto una buona ricercata sopra diuersi atti d'alcuni viti, i quali pareuano hauere qualche conuenienza con l'ingiustitia, si è finalmente condotto a stabilire, che l'obietto proprio dell'ingiustitia particolare, non è altro, che soperchieria fatta ad altri; o per conto di robba, o per conto d'honore, o per l'ingiurie, che ritornano in danno, o dell'honore, o della uita d'altri; & tutto cio per l'affetto dell'auidita, & piacere, che l'huomo prende dall'ingiusto guadagno; si come significano l'infrescrite parole d'Aristotile poste nel secòdo capo di questo libro: *ἐν τῇ ἀπορίᾳ τῶν ἀπὸ κέρδους*: cioè, tutti i modi dell'ingiustitia vègono operati per causa del piacere, che si prende del guadagno. Doue è da notare, che questa è talmente propria materia dell'ingiustitia particolare, che a niun'altra sorte di vizio propriamente si puo accommodare: & se bene sotto l'auaritia, sono stati posti l'usurario, il ladrone, & il fraudolente giocatore, i quali anchora si possono dimandar ingiusti; diciamo pero primamente, come sono molt'altre spetie d'auaritia; si come il parco, il tenace, il fordido, & il ruffiano, & altri simili, i quali non hanno che fare con l'ingiustitia particolare: dapoi se bene il ladrone, l'usurario, & il giocatore sono detti ingiusti, inquanto che, con far torto ad altri soperchiandoli con pigliare il loro, attendono al guadagno della robba, li medesimi si dimandano anchora auari per rispetto del uile, & meccanico animo loro troppo ingordo in accettare, & pigliare quello d'altri con modi bassi, & infami; poiche l'usurario, & il ladrone si espongono a molti pericoli, & tolerano molte indignita per un poco di guadagno; & il giocatore parimente con frodi inuola bruttamente quello de gli amici, verso de quali douerebbe esser cortese de suoi proprij beni: modi certamente in tutto contrari al largo, & generoso cuore del uero liberale. Et per ciò Aristotile, nel trattato della liberalita, non volse che si desse nome d'auaro al tiranno occupatore delle citta, & spogliatore delle chiese; per essere cotali atti non di basso animo uolto a uile, & plebeo guadagno, ma di grande, & vasto core, ilqual sia intento a cose grandi; ma ingiusto, empio, & crudele disse, che si douea nominare. Perilche, essendo posto il proprio oggetto dell'ingiustitia particolare, nel piacere di soperchiar gli altri nel guadagno di qualunque cosa; a che puo condescender l'huomo, & per auidita d'hauere, & ancho per malignita di uedere gli altri sbattuti, & abbassati; ne segue, che all'habito contrario, cioè, alla giustitia, conuenga di moderare questo iniquo desiderio: onde la uirtu della giustitia particolare consistera non solo nella regola de gli atti proprij; ma nella moderatione anchora di cer

te humane passioni; si come medesimamente si è già mostro conuenire a tutte l'altre uirtu morali: non essendo punto da dubitare, che il piacere, ilqual moue l'huomo alla cura del guadagno di qual si uoglia cosa, non cadeschi sotto certo appetito, & affetto humano; come ancho auiene del piacere dell'honore, & altri simili obietti proprij d'alcune altre uirtu.

Annotazione terza, in dichiarazione di un luogo d'Aristotile circa il duello. Cap. III.

δουλεία δ' οὐκ ἔστ', οἱ μὲν ἀντιποιούμεναι: cioè, pare seruitu, se non si fara la uendetta.



ER dire in questo loco Aristotile, che sia atto seruile il non uedicare l'ingiurie, quindi alcuni hanno presa occasione di credere, che per opinione d'Aristotile si douesse ammettere il duello nelle buone citta, come unico, & honesto rimedio da pigliar uendetta dell'offese riceuute. Ma questa illatione (se ben si considera) non è punto necessaria: perche potra molto ben bastare, che per conto dell'ingiurie, che gli huomini si fanno l'uno all'altro, sieno proposte leggi per dar castigo a coloro, i quali saranno offensori dell'altrui quiete; & che medesimamente sia deputato vn magistrato, come douerebbe essere in tutte le ben ordinate citta, ilqual habbia da conoscere, & da giudicare le querele, & le discordie, & l'offese, che occorrono fra i cittadini: oltreiche si puo ancho dire, che il vendicarsi dell'ingiurie nel tempo del calore dell'ira, sia cosa assai escusabile, senza entrare a sangue freddo in cimento cosi detestabile, com'è l'abbauimento fatto negli stecchati secondo l'uso di duello, già in tutto leuato dal sacro concilio di Trento.

Annotazione quarta, circa l'ignoranza, che ci scusa da gli errori. Cap. IIII.

ἀλλ' ἀγνοῦντες μὲν, διὰ πάθος Ν: cioè, ma essendo ignoranti per conto di passione.



ETERMINA Aristotile in questo loco, come spontanei, & per conseguente, degni di perdono sieno tutti quelli errori, i quali si commettono per ignoranza; non tanto per quella, che concerne le particolari conditioni de fatti, come, si è già stabilito nel terzo libro dell'Ethica; quanto anchora per l'ignoranza detta vniuersale, per cui vien detto l'huomo ignorante, per deuiare dal vero bene; non già quando l'ignoranza sia inie-

sta insieme con l'elettione, che questa, non già mai in modo alcuno è capace di scusa, si come nel predetto terzo libro si è determinato; ma quando da cotai passioni sia causata, che offuschino il retto giudicio dell'huomo in modo tale, ch'egli sia condotto a preuaricare, quasi che come accettato da queste passioni, non s'aueda de gli errori suoi. Ma è pero d'auertire, che Aristotile limita questo suo parlare in modo, che vuole, che l'ignoranza serua all'hora per iscusa, quando gli errori commessi dall'huomo per ignoranza, sieno cagionati da passioni humane, & naturali; com'è la fame, la sete, & altre cose simili; ma non già quando le passioni trapassano l'uso naturale, & humano: come faria fuori dell'ordine di natura, che l'huomo si mescolasse carnalmente con le bestie; & fuori dell'uso humano, che il padre ardesse di dishonello amore della figliola, oueramente il fratello della forella: perche gli errori commessi dall'huomo per stimolo d'affetti tanto bestiali, vuole Aristotile, che per ogni modo sieno puniti senza remissione alcuna. Da che ancho si puo raccogliere, che questi huomini in tal maniera monstruosi, si come non meritano perdono de i loro falli, così non sieno ancho degni di compassione, se per causa delle dette passioni insolite, & inhumane, vanno a cadere in molti, & grandi infortunij; & per conseguente questi tali non potranno esser soggetti appropriati alla Tragedia; di cui è proprio disegno, oltra al timore, di mouere anchora la misericordia ne gli animi delli spettatori, con rappresentar loro la miseria d'huomini degni veramente di compassione; il che nelle dette persone non ha luogo.

Annotatione quinta, in esplicatione del testo di Aristotile assai oscuro circa le varie sorti d'huomini, ne quali habbino, o non habbino luogo l'ordinazioni della giustitia. Cap. V.

ἔστι δὲ τὰ δίκαια: cioè, ma sono i giusti.



N questo loco, Aristotile, secondo la commune esposizione dell'interpreti, dimostra in quali huomini sieno le ragioni de giusti già dichiarati per inanzi; con dire, che si trouano in coloro, che sono partecipi de beni assoluti; intendendo, per questi beni, le ricchezze, & gli altri beni della fortuna, ne quali pero idetti huomini patono eccesso, & difetto; inquanto che, per la troppa abbondanza, sdruciolano in molti falli; si come anchora per il mancamento di essi beni (di che gli interpreti non fanno altro discorso) si potrebbe dire, che molti commettano de gli errori; mentre che con illeciti modi si danno a voler far acquisto delle ricchezze delle quali

delle quali sono auidi senza misura. A che soggiunge poi Aristotile ritro-
uarli alcuni altri, ne quali non ha loco questo eccesso, come si potria forse
dire de gl'Iddij; in questo accennando Aristotile, secondo la commune in-
terpretatione, all'opinione di Platone, il quale tenea, che ancho ne gl'Iddij
fossero le virtu morali: & come si puo dire anchora di quelli huomini, che
gia sono arriuati al sommo delle virtu; appresso i quali qual si voglia abon-
danza di ricchezze, o d'altri beni temporali non ha forza di fargli preua-
ricare in modo, che escano fuori della lodata mediocrita. Sono poi alcuni
altri tanto vitiosi, & di cura talmente disperata, che in niuna maniera, ne il
molto, ne il poco gli puo recar giouamēto; ma ogni cosa torna in loro dan-
no & rouina; per seruirsí costoro sempre in mala parte di quello, che puo
esser bene, essendo vsato in quel modo che conuiene. Alcuni altri finalmen-
te sono, a quali apportano danno li predetti beni temporali; ma pero infi-
no, ad vn certo segno, & non gia secondo quello estremo di quelli, de quali
gia si è detto. Da che poi inferisce Aristotile, secondo la predetta interpre-
tatione, che li giusti, cioè le ragioni della giustitia dichiarata, sono cosa
humana, come che non habbiano che fare con gl'Iddi, ma con gli huomi-
ni soli; non dichiarando pero alcuno de gl'interpreti, in qual modo pro-
priamente s'intenda quello che dice Aristotile, che le predette cose giuste
si trouino il alcuni huomini, & come questo sia. Et questa si è la interpre-
tatione, che communemente vien data al presente testo, il quale per auen-
tura potrebbe riceuere esplicatione di concetto piu alto, & di maggiore
importanza; si come hora noi andremo considerando con esaminarlo tut-
to diligentemente di parte in parte. *ἔστι δὲ τὰ δίκαια ἐν τοῖς τοῖς, οἷς μέγιστον
τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν, ἔκκειν δὲ καὶ ὑπερβολὰν, ἐν ταῦτοις, καὶ ἄλλοις;* cioè, so-
no li giusti in coloro, i quali sono partecipi de beni assoluti; ma hanno in
questi & eccesso, & difetto. Nelle quai parole Aristotile (a rischio del mio
parere) dimostra in qual sorte d'huomini habbiano luogo li giusti dichia-
rati, che sono il distributiuo, & il correttiuo; i quali, per quello che si ha-
ueua gia detto per inanzi, si trouano in quelli huomini, a quali le leggi so-
no comuni. Dice adunque; che li detti giusti si trouano in coloro, i qua-
li sono partecipi de beni assoluti; cioè, delle virtu, le quali, essendo i be-
ni dell'anima, sono i veri, & proprij, & assoluti nostri beni; si come nel
primo libro dell'Ethica si è dichiarato: il che propriamente non conuiene
alle ricchezze, ne a gli altri beni della fortuna; i quali, se bene in se stessi
considerati si possono dimandar beni per se eleggibili; nondimeno, non
sono assolutamente beni in modo tale, che doue si trouano, quíui sieno
sempre buoni; potendo anchora riuscir in male ne gli huomini, si come
ha detto Aristotile nel prinipio di questo quinto libro. La onde, chi posse-
de gli habiti virtuosi, è necessariamente buono, per rispetto della virtu, la

quale nõ puo produrre altro, che buona qualita in tutti quelli oue si troua: ma perche coloro, ne quali hãno luogo le predette ragioni del giusto, sono participi, & nõ interamente possessori delle virtu; pero soggiũge Aristotile, che questi tali hanno eccello, & difetto nelli detti beni alloluti; cioè nel possesso delle virtu; non gia che si voglia intendere, che le virtu, le quali di loro natura sono determinate a vn certo mezzo, senza mai andare al luogo de gli estremi, riceuano in loro medesime eccello o difetto; ma per significare quelli huomini, i quali nõ hanno l'habito fermo nelle uirtu come quelli, che peccano, partendosi hora in piu, & hora in meno dalla mediocrita, vera sede delle virtu morali. Ma dimandara alcuno, in qual modo i giusti, & le leggi si trouano in costoro? Diciamo, ch'essendo instituite le ragioni del giusto, & le leggi parte per incitare gli huomini al bene, & parte per disuiarli dal male; pero producono il frutto, al quale sono ordinate, in coloro, i quali parte eccitati dall'oggetto de premi proposti a virtuosi, mediante il giusto distributiuo; & parte mossi dalla paura de castighi, destinati per il giusto correttiuo a malfattori, s'industriano di vivere virtuosamente piu che possono, riguardandosi da gli enormi misfatti, & emendandosi de i loro falli in modo tale, che all'estremo de vitij non trapassano: il che come auenga, molto bene insegna Aristotile verso il fine del decimo libro dell'Ethica: oue dice, che la institutione delle leggi importa molto per teuere in freno quelli, i quali viuono inuolti fra le passioni carnali, accio che non passino all'estremo della maluagita; atteso che, come egli nell'istesso luogo dichiara, i piu de gli huomini sieno di questa conditione, che meglio obediscono alla necessita, che alla ragione; & piu prontamente cedono al castigo, che all'honesto. τοῖς μὲν γὰρ οὐκ ἔστι ἀπερὸν αὐτῶν, ὅτι ἰσχυροί: cioè, perche in alcuni non è eccello di cotai beni, come forse Dei. Hauendo gia detto Aristotile in quali huomini habbian loco le ragioni del giusto, rende hora la ragione di questo suo parlare; come se dicesse. Habbiamo detto, per questo, ritrouarsi le ragioni del giusto, & hauer loco le leggi in quelli huomini, i quali sono participi delle virtu, & peccano in partirsi dalla mediocrita hora nell'eccello, & hora nel difetto: perche è da sapere, come sono tre sorti d'huomini; due di quelli, i quali se ne vanno all'estremo, gli vni nel bene, & gli altri nel male; & la terza specie di coloro, i quali sono mezzani fra gli estremi buoni, & gli estremi cattiu: pero in questi mezzani habbiamo voluto dire, che le ragioni de giusti dichiarati si ritrouano, & che per questi tali sono instituite le leggi, con produrre in essi quel frutto, al quale sono ordinate: si come poi per l'altre due sorti d'huomini non sono ne a proposito, ne necessarie le leggi: onde Aristotile pri-

le primieramente fa mentione di coloro, i quali sono in estremo buoni, per possedere le virtu in cosi eccellente modo, che non peccano, ne in eccedere, ne in mancare della vera mediocrità: il che ci dà ad intendere con dire, che in alcuni non si troua eccesso di detti beni assoluti, & sono le virtu; a che debbiamo soggiugnere, ne ancho il difetto; essendo che per l'uno de contrari sempre li chiami l'altro; onde, come impeccabili, sono come Dei; & per conseguente diremo, che per questi tali non sono ordinate le ragioni del giusto, ne proposte le leggi; per essere (si com'è scritto nel terzo libro della Politica) gli huomini dotati di cosi eccellente qualità degni di esser tenuti come Iddij, & non da sottoporgerli alle leggi, come gli altri; douendo essi essere norma, & legge a gli altri: *οἱ δὲ ἰσὺς θεῶν*; cioè, come che forse Dei siano; perche, che quelle parole sieno dette per conto d'huomini assimigliati a gli Iddij, & non delli medesimi Iddij, si puo molto ben comprendere: prima da questo; che Aristotile nel decimo libro dell'Ethica, in quella parte, oue tratta del paragone della vita actiua con la contemplatiua, espressamente dimostra, quanto reputi per erroneo il pensare, che ne gli Iddij si trouino commerci, o atti di alcuna virtu morale, di cui sono incapaci; come quelli, i quali sono dati alla sola contemplatione, cosa propria della loro deità. Da poi anchora, per non esser preposto articolo alcuno alla voce *θεῶν*; il che quando fosse, significarebbe la propria persona de gli Iddij, come dicendosi, *τοὺς θεῶν*; pero essendo il parlar assoluto, cioè, senza aggiunta di articolo alcuno, viene a dinotare, che parla d'una sorte d'huomini simili, per la grande eccellenza della virtu loro, a gli Iddij; & pero, non senza mistero, vñ Aristotile questa parola, *ἰσὺς*, cioè, forse; voce dubitativa, per dimostrare, quanto reputi per difficile il trouare huomini dotati di cosi rara, & sopra na virtu, che non mai pecchino: onde nel sopradetto luogo del terzo della Politica, parlando di questa sorte d'huomini tanto diuini, diceua; che se si troua vn'huomo tale, si deue tenere per vn'Iddio. Et nel settimo della Politica, doue mette a campo la question, se li medesimi hanno sempre da comandar a gli altri, conditionatamente rispondendo, dice; che li medesimi doueriano sempre comandar a gli altri; se pero si trouano alcuni tanto superiori a gli altri huomini nella virtu dell'anima, & del corpo, quanto gli Iddij, & gli heroi auanzano gli huomini: & soggiungendo, ma questo (dice) non è facile da trouare. Medesimamente nel settimo dell'Ethica, quasi nel principio del libro, doue tocca non so che della virtu heroica, vñ pur questomodo di parlare dubbioso, & riservato, dicendo; se pur si fa (come dicono alcuni) d'huomo Iddio, per eccellenza di virtu; & poco da poi soggiunge; cosa rara è trouare vn'huomo

diuino. Ne è poi da dubitare, che non sia opera degna di heroe, non sol hauer le virtu sopra l'ordinario, & commune vso humano, cosa propria de gli heroi; ma ancho il portarsi di maniera, che l'huomo nò peccchi in modo alcuno, seruando interamente le regole delle virtu cōmuni, nel modo, che qui si ragiona. τῶς δὲ οὐδὲν μῆλλον οφείλουσιν, τῶς ἀνιδίοις καὶ κακίαις, ἀλλὰ πάντα βλάπτει: cioè, ad alcuni poi che sono incurabili, & maligni, niuna parte gioua, ma tutte le cose nociono. Qui Aristotile fa mentione di quella sorte d'huomini, i quali vanno all'estremo nel male in modo tale, che sono incorreggibili; a quali dice, non giouare parte alcuna, cioè (soggiungeremo noi) delle ragioni de giusti dichiarati: perche questi tali, ne per li premi proposti dal giusto distributiuo, si lasciano eccitare al bene; ne fanno parimete stima de castighi ordinati dal giusto correttiuo cōtra li malfattori; ma il tutto vñano in mala parte, sì che ogni cosa torna loro in danno, & in opprobrio; quando pero questi tali sono talmente peruersi di volontà, che, sì come è scritto verso il fine del decimo libro dell'Ethica, non sieno in modo alcuno capaci di rimedio ciuile; nel qual caso, come peste s'hanno a cacciare fuori delle buone citta, accio con la malitia loro non infettino, & corrompino gli altri cittadini: τῶς δὲ μὲν γὰρ τοῦ: cioè, in alcuni poi, infino ad vn certo segno; & s'ha a supplire, ἐπὶ ὑπερβολῇ καὶ ἁλλοίαις: cioè, sì troua & eccesso, & difetto: & corrisponde quello membro della diuisione, come contraposto all'altra parte; nella quale si era detto ritrouarsi alcuni, ne quali, come huomini diuini, non cade eccesso, ne difetto circa il possesso delle virtu: onde qui sono tocchi gli huomini mezzani fra gli estremi buoni, & gli estremi cattiu, ne quali, nel principio del sesto si era detto, che si ritrouano le ragioni de giusti dichiarati; essendo costoro partecipi delle virtu, con hauer pero, in questo, mancamento, hora di eccesso, & hora di difetto. Da che appare; come l'istituzione delle leggi è fatta non per gli estremi buoni, i quali non escono mai fuori de termini della mediocrità; ne ancho per speranza che si habbia di ridurre gli huomini estremamente cattiu in buono stato di sanità (il che s'intende secondo la forza delle prouisioni humane delle quali Aristotile sempre parla, & non già secondo la potenza diuina a christiani molto ben reuelata per quella, che potendo il tutto; puo conuertire il cuore d'ogni impio a ben fare) ma solamēte saranno instituite le leggi, con far frutto per quelli huomini, che peccano alle volte; ma non pero con estrema malitia, essendo essi ancho partecipi delle buone qualita; onde infino ad vn certo segno declinano tal hor fuori della vera mediocrità; & pero a questi tali ragioneuolmente le leggi possono giouare per tenergli in freno, & per eccitarli tanto piu verso la virtù: διὰ τοῦτ' ἀδράπιον ἐστὶ, cioè, pero questo è humano. Quindi conchiude Aristotile, come questa con-

dizione,

ditione, & qualita di peccare infino ad vn certo segno è cosa humana; conciosia che andare all'estremo in peccare, senza esser capace di correctione, sia cosa piu tosto, da bestia, che da huomo; si come medesimamente lo essere coli perfetto nelle virtu, che l'huomo sia impeccabile; è come proprio della natura diuina; ma viuere di maniera, che l'huomo parte operi bene, & parte pecchi per humana fragilita, con hauere pero la principal mira verso la virtu; questo si, che sia ueramente cosa propria humana. Di questa trimembre diuisione, & sorte d'huomini qui auertita, è fatto ancho mentione da Aristotile nella Poetica, in quella parte, oue tratta del soggetto appropriato alla tragedia, dicendo; che gli huomini buoni, & giusti detti *εὐκταί*, non sono idonei soggetti del poema tragico; poi che per gli infortuni di questi tali, non s'hanno a mouer gl'altri a compassione, ma piu tosto a sdegno; essendo cosa iniqua, che huomini cotanto buoni sieno sbattuti dalli disastri & duri colpi della fortuna: ne ancho (soggiunge Aristotile) i scelerati sono in proposito per far di loro la tragedia; poi che come meriteuoli per li loro misfatti d'ogni graue supplicio, nõ possono ragioneuolmente eccitare compassione in altri, per li mali che sopportino condegni alle loro sceleratezze; ma solamente, dice nel medesimo luogo Aristotile, sono mirabilmente idonei soggetti di tragedia; quelli huomini; i quali sono mezzani fra li detti estremi, nõ essendo ne di quella eccellente virtu chi i primi, ne di quella peruersa maluagita che i secondi; ma di vna tal conditione, che per humana fragilita incorrano talhora in errori, de quali ancho si pentano; & quelli, nel preallegato loco della Poetica, sono dimandati da Aristotile *καθ' ἡμᾶς*, cioe huomini secondo il commune essere di tutti noi: perche, incorrendo costoro per humana fragilita in alcun peccato, dal quale siano poi condutti, & tirati in qualche gran disgratia, ragioneuolmente possono, & debbono per le loro sciagure mouere a compassione il comun'essere de gli altri huomini a lor simili; poi che non interuiene a questi tali disauentura, la qual non possa ancho interuenire comunemente a tutto'l genere humano: si come parimente quasi tutto il genere humano è sottoposto a peccare, non per estrema malitia, ma piu tosto per passione, & humana fragilita.

Annotazione sesta, per esplicare il uario significato della voce ἡμιτιμία.

Cap. V. I.

ἡμιτιμία: cioe, ma dell'equita.

cate.



SONA questa voce nella nostra lingua, probita, ouero equita: & pigliasi per ogni sorte di virtu, si come in piu luoghi del decimo libro dell'Ethica si puo osseruare; ma propriamente è tolta per la cognitione, & effecutione di quello, che le leggi non hanno potuto comprendere sotto le loro

loro ordinationi, & serue in prouedere a fatti particolari, non in tutto cō-
prenfibili dalle leggi. Alle uolte anchora è tolta per certa modestia, cō cui
l'huomo suol essere patco in attribuirsi quello, che merita; si come la piglia
Aristotile in questo quinto libro al capo nono, in quel loco, oue parla di
coloro, i quali pigliano per se la minor parte di quello, che distnbuisceno,
così dicendo: ilche pare, che gli huomini modesti facciano, conciosia che
l'huomo buono espresso sotto questa voce *ἡμεῖς*, voglia hauere man-
co per se, & lascia gli altri piu de beni estrinseci, per ottēer poi, con van-
taggio maggiore, i beni piu principali; si come nel nono libro dell'Ethi-
ca li dichiara.

Annotatione settima, in dichiarazione della natura del decreto. Cap. VII.

C. 10.

ὅς τε ἡ ψήφιστος δὲ: cioè, pero è bisogno di decreto.



QUESTO *ἡ ψήφιστος*, di cui è fatta qui mentione, serue per
supplimento delle leggi generali; & è proprio vn'ordina-
tione, o statuto, o signatura, che si voglia dire, laquale il
Principe, & il magistrato introduce per decisione de casi,
i quali non sieno espressamente compresi sotto le leggi cō-
muni; & per far anchora gratia di quello, che a lui piace. Onde, per que-
sti cōti in gran parte appresso il Pontefice Romano, è in usola signatura
di gratia, & di giustitia. Et è da notare, come accōmodatamente Aristoti-
le, in questo luogo, assimiglia questo *ἡ ψήφιστος*, al regolo lesbio, ilqual era
di piombo; che si come questo nel fabricare s'addattaua a tutte le pietre,
per dure che fossero, & non facili da essere tagliate, & di quanlunque for-
ma; così i decreti cotidiani fondati nel parere de gli huomini buoni,
& periti, seruono per risolvere le uarie, & quasi infinite difficulta, che na-
scono delle liti, lequali non sono così comprese sotto le leggi comuni.

*Annotatione ottaua, circa il castigo, che conuiene a chi amμαρ-
se stesso. Cap. VIII.*

C. 11.

ὅς καὶ ἡ πόλις ἕσται: cioè, pero la città castiga.



L castigo, che la città doueria usare contra di chi amμα-
za se stesso, secondo l'opinione di Platone, nel nono libro
delle leggi è tale, che si sepelisca il corpo dell'omicida da
se stesso in parte lontana, & deserta, senza alcun titolo di
sepoltura.

Dubbio

Dubbio primo, nelquale si risolve, come la uirtu della giustitia particolare consiste nella moderatione di certo affetto humano, come si è presupposto anchora di tutte l'altre uirtu morali. Cap. IX.



IRCA il ragionamento della giustitia particolare, occorre primamente questa difficulta, ch'ella non pare uirtu fondata in affetto alcuno, come si è detto conuenire all'altre uirtu morali: perche Aristotile, proponendo di voler trattare della giustitia, dice, che è per cercare, in quali operationi ella sia posta; ne per tutto il libro parla di passione alcuna, che vengha moderata da questa uirtu. Pero alcuni hanno tenuto, che la giustitia sia vna uirtu posta nella sola volonta dell'huomo, laquale habbia per fine il reggimento delle giuste actioni; parendo loro, che la cognitione, che si ricerca per saper rendere il suo a ciascuno, secondo quella retta proportion, che la giustitia comanda, non possa capire in faculta di appetito sensitiuo, ma solamente in vso della retta ragione: A che aggiungono, la mediocrita della giustitia consistere nel mezzo determinato a punto secondo la natura della cosa (non già secondo il rispetto delle complessioni, o altre humane qualita, lequali fanno declinare la mediocrita piu da vno de gli estremi, che dall'altro nell'altre uirtu morali) non per altro, che per essere fondata nella sola rettitudine de gli atti giusti; laqual ha da stare in un mezzo tanto vguale, che senza alcuna disparita sia tanto distante da vno estremo, quanto dall'altro. Ma cōtra questa opinione è l'espressa autorita d'Aristotile; ilquale nel fine del primo libro dell'Ethica ha determinato, come le uirtu morali sono fondate nell'appetito del senso, & questo a differenza dell'intellettive, che vanno poste nell'intelletto; & nel secondo libro dell'Ethica, piu volte parimente ha detto, che le uirtu morali hanno le loro proprie passioni, & atti, ne quali si esercitano: onde, essendo la giustitia fra il numero delle uirtu morali, ne seguita, ch'ella parimente sia fondata nell'appetito sensitiuo, & che habbi a regular qualche humana passione, secondo la norma della retta ragione. Ma la propria passione soggetta alla giustitia, si come già nelle antecedenti annotationi è stato auertito, è l'auuidita, & piacere, che puo essere nell'huomo di soverchiare gli altri nel guadagno di qualunque cosa; laqual passione si modera mediante l'habito della giustitia, per questa reducendosi l'huomo a cōtērarsi del suo senza occupar l'altrui: perche, si come l'altre uirtu morali nella radice delle lor passioni dipendono dall'appetito sensitiuo, & riceuono poi l'essere, & la propria forma dalla cēsurā, & norma, che loro vien data dalla retta ragione; così la giustitia particolare, parte dipēdera dall'appetito del senso, per conto dell'au-

dell'audita, & piacere del guadagno, & parte sarà posta sotto il giudicio della retta ragione; da cui in tutto s'ha a pigliar la regola di quello, che conuenga fare; & non hauera già la giustitia una spetial conditione sopra l'altre uirtu morali in modo tale, che (come dicono alcuni) ella in tutto dipenda dalla sola volonta dell'huomo; questo dicendo essi, per non parer loro conueniente, che al giudicio del senso si rimetta il determinare quello, che conuenga distribuire a ciascuno secondo la giusta proportion legale: quasi che, nell'altre uirtu morali, il giudicio di quello che conuenga, & circa le passioni, & circa gli atti humani, alla sola faculta del senso si rimetta, & non al discorso insieme del nostro intelletto; essendo manifestamente chiaro, che questo tal'ordine è commune a tutte le uirtu morali, & non proprio della uirtu della giustitia; se ben poi forse piu eleuate, & piu sottili speculationi accascano circa gli atti giusti, che circa quelli dell'altre uirtu. Quanto a quello poi, che Aristotile non si sia esteso in cōsiderare, in qual modo la giustitia moderi le passioni a lei appropriate; diciamo, che questo istesso è ancho auenuto intorno la liberalita, & la magnificentia, dellequali Aristotile ha considerata solamente la ragione de gli atti conuenienti; con tutto che queste uirtu indubitatamente sieno ancho instituite per metter in noi temperamento, & freno circa certe particolar passioni, lequali ci molestano, si come già per inanti è stato auertito. Pero non s'ha da fare argomento, che la giustitia non habbia qualche propria passione da moderare; perche della moderatione di questa tal passione non si sia parlato in quel modo, che si è fatto circa le passioni della fortezza, & della temperanza, & della mansuetudine, & di alcun'altre uirtu: ma piu tosto è qui da offeruare il marauiglioso giudicio di Aristotile; il quale seppe tanto bene accomodare i discorsi suoi alle materie, che trattaua, che alcune appropriò a certe cose, & altre ad altre, senza vsare superfluita: Perche diciamo che, essendo la fortezza, & la temperanza, & la mansuetudine uirtu fondate nella moderatione d'alcune passioni molto illustri, & di molto potere, allequali con molta difficulta si puo resistere; pero lo sforzo de ragionamenti di Aristotile sopra le dette uirtu si douea, come si è fatto, impiegare principalmente intorno al modo, che si ha da tenere per espugnare la forza di passioni tanto potenti; restano poi poco da dire sopra gli atti conseguenti alle dette uirtu, non difficili da essequire per coloro, i quali habbiano già fatto l'habito nel predominare a passioni di tanta importanza; con tutto che gli atti sieno quelli, a quali tutto l'essere della uita humana è indirizzato; per essere noi stati prodotti dalla natura a certe operationi, come a proprij nostri fini. Et perche poi la liberalita, & la magnificentia, & la giustitia non praticano intorno alla moderatione di passioni tanto potenti, si come si è detto d'alcun'altre uirtu; essendo

essendo chiaro, che, ne tanto naturali, ne così necessari alla vita nostra sono gli appetiti di robba, di grandezza, o d'altra superiorità, oggetti proprii (benche sotto diuerse forme) delle dette virtù, come sono le passioni soggette alla fortezza, & alla temperanza, & alla mansuetudine; nelle quali consiste l'essere, & la conseruatione, & la propria, & naturale inclinatione, & complessione de gli huomini. Et dall'altra parte, ricercandosi per essercitare atti liberali, magnifici, & giusti, grande & molto giudicioza osseruatione; pero in trattare di queste altre virtù, il principale studio di Aristotile è stato in esplicare gli ordini proportionati, che si ricercano per essercitare gli atti loro; si come parimente la difficoltà, & il principal nerbo di queste virtù consiste, in sapere a tempo & luogo fare quelle attioni, allequali sono state instituite. Ma principalmente poi nel ragionamento della giustitia, era molto conueniente, che Aristotile, con esquisite diligenza sopra tutte l'altre virtù morali, trattasse, come ha fatto, de gli atti giusti, con farci, & risoluerci intorno molte, & molto ardue questionij; come sopra materia molto ampia, & difficile, rispetto alli tanti traffichi; & commerci humani pieni di sottili controuersie, lequali s'hanno a risolvere sotto la norma della virtù della giustitia.

Dubbio secondo, come, non senza buona ragione, per insegnare la giustitia si è cominciato dall'ingiustitia. Cap. X.

LANCHO da cercare la ragione, per laquale Aristotile, volendo dichiarare la giustitia, habbia preposto il trattato dell'ingiustitia; essendo che le negationi, & le priuationi, si sogliano a noi far palesi per mezo de gli habiti, & dell'affirmationi, & non questi, per i loro contrari. Diciamo esser vero, che ordinariamente gli habiti, & l'affirmationi, come quelli che contengono il maggiore, & principal lume del nostro sapere, si mandano innanzi per dichiarazione delle priuationi, & delle negationi: con tutto ciò alle uolte anchora torna meglio di fare al contrario; si come, per manifestare la materia prima si procede con termini negatiui, negandosi ch'ella non sia, ne quello, ne quello; & meglio in altro modo non si può esplicare: & similmente in apprendere la cognitione d'Iddio, in quel modo, che a noi è cōcesso secondo il lume naturale, si camina per uia di negatione in modo, che ci viene fatto palese; che l'essere d'Iddio è tale, che trapassa l'essere di tutte l'altre cose, ne in altra guisa meglio si può esprimere sotto le deboli forze del nostro intelletto: onde, non senza essemplio, Aristotile ci hauera condutti dalli termini negatiui dell'ingiustitia, a saper quello che sia la giustitia; & cio, per essere l'ingiustitia vn'habito molto più no-

to di quello della giustitia; per andare sotto di lei molte, & diuerse merabre distinte fra loro, cioè l'inequale, il superchieuole, & l'ingiusto; ne quali assai bene si notificano le diuerse qualita di quest'habito vitioso: il che serue poi molto a farci venire in cognitione dell'habito della giustitia: laquale, come virtu posta fra gli estremi, a guisa del centro posto nel mezzo del circolo, si comprende sotto la ragione di vn'habito semplice, che riceue distinctione dalli manifesti, & distinti, & diuersi termini dell'habito dell'ingiustitia. Ma è pero ancho da sapere, che tutto quello, che uien compreso sotto termine di priuatione, o negatione, è per altri rispetti sempre fondato in alcuna qualita di habito, & di affirmatione; non potendosi assolutamente intendere alcuna negatione, ouero priuatione, se non mediante i concetti affirmatiui, & positiui; si come dalla dottrina dell'anima si raccoglie.

Dubbio terzo, in qual modo l'ingiustitia uniuersale possa sotto di se contenere tutti i uitij. Cap. XI.



AVENDO detto Aristotile, che la giustitia vniuersale contiene tutte le uirtu morali, & che l'ingiustitia suo contrario, è ricettacolo di tutti i vitij; pero si puo dubitare, in qual modo si possano ritrouare in alcuno tutti i vitij; auengache in questo modo bisogneria, che l'auaritia con la prodigalita, la timidita con l'audacia, & similmente gli altri estremi dell'altre uirtu si trouassero insieme uniti in vn'istesso soggetto, il che non puo essere. A questa difficulta si risponde, che sotto l'ingiustitia vniuersale vanno tutti i vitij opposti alle uirtu, lequali sono comandate dalle leggi, in modo tale, che l'huomo ingiusto, secondo l'ingiustitia vniuersale, potra essere vitioso in tutti i modi; & bastera poi che in lui si trouino uniti tutti quelli vitij, che non sono insieme contrarii non douendosi in questa filosofia ciuile vedere le risoluzioni delle difficulta con quel rigore, che puo conuenire ad altre scienze, si come è gia stato presupposto per innanti.

Dubbio quarto, come la differenza, che appare tra Aristotile, & i legisti circa la diuisione del giusto, & la definitione della giustitia, non è ueramente contraria, o differente nella propria sostanza. Cap. XII.



IRCA la diuisione della ragione del giusto fatta da Aristotile, nasce difficulta, per discordare in due cose da legisti; prima in questo, che Aristotile presuppone il giusto ciuile per un capo commune diuiso da lui nel naturale, & nel positivo; & i legisti pigliano il giusto ciuile per vna parte del giusto

giusto universale, come differente dal giusto naturale, & dal giusto detto da loro il giusto delle genti: dapoi Aristotile, per il giusto naturale, intēde quel giusto, nelquale tutti gli huomini per certa ragione commune conuengono insieme, inclinando in accettare alcune cose per honeste, in & rifiutare alcune altre per dishoneste: ma i legisti per il giusto naturale intendono quella inclinazione, che si troua in tutti gli animali di congiungerli insieme il maschio con la femina, & di allueare i figlioli per conseruatione della spetie, & altre cose tali. Oltre a cio, la definitione data da Aristotile della giustitia, pare molto diuersa da quella de legisti, hauendo egli definito la giustitia per vn'habito, secondo ilquale l'huomo per electione è operatioe di cose giuste: & i legisti in un'altro modo, con dire, che la giustitia è una costante perpetua uolonta di rendere il suo a ciascuno. Si rispōde a queste oppositioni, primamente, che Aristotile per il giusto ciuile ha inteso quel giusto, che si troua nella communita de gli huomini, i quali sieno uniti in vna citta; a differenza del giusto desporico, & del paterno, & in somma di tutto l'economico: ma i legisti per il giusto ciuile intendono il giusto fatto per ordine, & constitutione di qualche citta: onde nō senza ragione Aristotile ha preso il giusto ciuile per un capo, di cui ha poi fatto diuersa membra, dimandandone uno, giusto ciuile naturale, & un'altro, giusto legittimo: similmente i legisti acconciamente hanno posto il giusto ciuile per un membro di tutto il giusto; ilquale, secondo loro, è commune al giusto naturale, al ciuile, & a quello delle genti. Quanto poi, che Aristotile dimandi il giusto naturale in modo differente da i legisti, diciamo a questo; ch'egli hebbe in animo di parlare solo del giusto appropriato all'huomo; onde lo diuise parte nel giusto naturale commune a tutti gli huomini, nel modo che si è detto; & parte nel giusto positiuo, ilquale non è comune a tutti gli huomini, ma per ordine di leggi particolari fatte da qualche citta, diuenta di essa legittimo per una tale constitutione. Ma i legisti riducendo sotto la loro generale diuisione del giusto, quel giusto anchora, ilquale è commune a tutti gli animali, nominarono giusto naturale quello, che hanno a fare debitamente tutti gli animali per istinto naturale per conseruare la loro spetie; & dimandarono poi il giusto, detto da Aristotile giusto naturale, giusto delle genti, cioè, commune a tutte le nationi; & giusto positiuo quello, che dipende dalle leggi fatte a beneplacito di qualche citta particolare, nell'istesso modo, nelquale è stato proposto da Aristotile, come gia si è detto. Quanto a quello poi, che si è detto della definitione della giustitia, data diuersamente da Aristotile, & da i legisti; diciamo, che pigliandosi la costante, & perpetua uolonta posta nella definitione de legisti, in luogo dell'habito, termine vñato da Aristotile,

non faranno differenti in sostanza; se bene la definizione di Aristotile si puo dire piu generale di quella de legisti, i quali non sogliono seruare nell'insegnare quell'esquisito methodo, che è proprio de filosofi: hauendo essi appresso mescolato insieme ne i loro trattati, cosi le leggi, che concernono l'ordine, che tocca alla giustitia vniuersale, laqual comprende tutte le uirtu morali; come l'altre, che sono proprie della giustitia particolare; si come huomini giudiciosi, & non indotti delle leggi imperiali hanno auertito.

Dubbio quinto, come la giustitia uniuersale è uirtu bellissima sopra ciascuna uirtu morale, non potendosi pero dire il medesimo della giustitia particolare. Cap. XIII. & ultimo.



I ricerca anchora, se quella lode, con laquale Aristotile ha esaltato la giustitia per bellissima uirtu, cōuenga vguale a quella della giustitia vniuersale, & alla particolare. A questo si risponde, che questa lode è propria della giustitia vniuersale, & non gia della particolare: perche, essendo la giustitia vniuersale vna radunanza di tutte le uirtu, conuiene, che sia lodatissima, & bellissima sopra ciascuna particolar uirtu, & massimamente per essercitarsi in seruitio della Republica; ilche tanto piu la rende degna, & pregiata, quanto piu è difficile, & eccellente cosa operar bene in rispetto d'altri, che ellere in se solo uirtuoso. Ma della giustitia particolare, non che auanzi l'altre uirtu, anzi diciamo, che è inferiore a molte di loro: perche primieramente l'astenersi d'occupar quel d'altri, & contentarsi del suo, si come comanda la giustitia particolare, è senza dubbio poca uirtu, in comparison dello spendere il suo largamente, & con decoro, donandolo appresso con misura, si come la uirtu della liberalita, & quella della magnificenza ricercano: onde Aristotile nel ragionamento della liberalita, per la parte del donare, esalta grandemente il liberale, & non gia cosi per la parte del non accettare, dicendo; che per questo conto non tanto si puo lodare l'huomo, per liberale, quanto, & molto piu propriamente, per giusto; in cio chiaramente accennandoci, che la liberalita sia uirtu piu pregiata della giustitia. Similmēte non ingiuriare altrui, come vuole l'ordine della giustitia particolare, non è, a un gran pezzo, di tanto momento, come è lo esporre la propria uita a pericoli manifesti nel modo, che ricerca la uirtu della fortezza. Ne deuē medesimamente esser dubbio, che non stia molto maggiore uirtu in saperli moderare ne gli assalti dell'ira secondo le regole della mansuetudine; & contra li potenti fumoli della volupta carnale, secondo gli ordini della temperanza, di quello che stia in seruare

seruare l'equalità, & contentarli delle cose proprie, senza occupare quello d'altri, ne offendere altrui a sangue freddo, come astringono i precetti della giustitia particolare. Della magnanimità poi, virtù tanto eminente, & heroica non accade mettere difficoltà, ch'ella non sia di gran lunga superiore di pregio, & di valore alla giustitia particolare. Ma, che è più; diciamo, che è auataggiata anchora dalla virtù del veritiero, si come di lei trattando Aristotile ci diede ad intendere; presupponendo egli, che dire la verità fuori della necessità della giustitia, non essendo l'huomo, ne indotto a giurare, ne citato, o costretto dal magistrato a dire il vero, sia argomento di uera bontà, & di vna grande integrità: perche uie più facilmente, & non con tanta laude, diria vn'huomo tale la cosa come sta, sendone ricercato in giudicio, secondo i modi, & rigori della giustitia: il fine dellaquale, si come scriue Platone nella sua Republica, è di propor leggi per tenere in freno, & in timore gli huomini, accio non s'ingiurino l'un l'altro: onde ancho disse Aristotile nell'ottauo libro dell'Ethica, quasi nel principio, che doue si trouasse la concordia, & la buona amicitia fra i cittadini, quiui non sarebbe mestiero di giustitia. Da che si raccoglie, la giustitia essere vn freno fabricato dall'intelletto de' saui, per ritenere gli huomini dal male; in che veramente non può essere tanta virtù, quanta si troua nell'operare gli egregi fatti appropriati all'altre virtù morali. Ne perche la giustitia s'indirizzi al bene publico, che auanza il ben priuato, proprio obietto dell'altre virtù, s'hauera per questo a preferire all'altre virtù morali: perche questa ragione ha loco nella giustitia vniuersale, rispetto all'altre virtù particolari, per comprendere in se gli oggetti di tutte le virtù in relatione del ben publico; ma non s'accodema già alla giustitia particolare, per essere di soggetto differente, & non così pregiato, come quello dell'altre virtù, si come hora si è mostro. Ma quantunque la giustitia particolare, per se stessa, non sia degna di quella tanta stima, quanta meritano l'altre virtù morali; è pero da confessare, che per raffrenare gli huomini dall'uso di mal viuere, come medicina trouata per sanare la corruttela humana, ella sia più importante, & più necessaria di qual si uogli altra virtù; per essere po'chissimi huomini, i quali per amor del bello, & dell'honesto vogliano seguire l'opere virtuose; si come con bellissimo discorso dichiara Aristotile verso il fine dell'ultimo libro dell'Ethica. Oltre che possiamo ancho dire, che ne gli huomini diuenuti buoni giudici, la virtù della giustitia particolare sia per risplendere, come cosa molto bella, & pregiata, & degna di veneratione; per essere molto difficile a saper tenere la bilancia in tal modo uguale, che ne ignoranza, ne passione di sorte veruna; diuersta il giudice, che ha da sentenziare le cose altrui, dal retto ordine della giustitia.

ANNOTATIONI, ET DVBBII
DI M. ANTONIO SCAINO
SOPRA IL LIBRO SESTO DELL'ETHICA
DI ARISTOTILE A NICOMACHO.



*Annotazione prima in dichiarazione della stimatiua, &
dell'opinione. Cap. I.*

*ὁποῦντι γὰρ καὶ δόξῃ ἰνδύχεται διαφύδουζ: cioè, per che alla
stimatiua, & all'opinione accade dire il falso.*

cap. 3



RARLANDO Aristotile della stimatiua, & dell'opinione, dice, che l'una & l'altra si puo appigliare al falso. Sopra che è da notare, qualmente la stimatiua, detta da greci, ὑπολήψις, si piglia in generale per ogni consenso, che l'huomo presta alle cose che intende; o sieno da lui intese con discorso, o senza; essendo poi o necessarie, o contingenti; & tanto vere, come false. Pero la stimatiua sarà genere dell'opinione: la qual poi & nella conclusione, & nelle proposizioni, & in tutto'l discorso insieme va sempre appoggiata a cose variabili, le quali possono essere & vere, & false.

*Annotazione seconda, per dichiarar quello che significbi il parlar
straniero, detto da greci, ἑτεροειδής. Cap. I I.*

cap. 4.

καὶ τοῖς ἑτεροειδοῦς λόγοις: cioè, & con li parlari stranieri.



RO c o inanzi alle soprascritte parole, volèdo Aristotile parlare della scièza, disse; come di quella era per trattare esquisitamente, senza andar dietro alle similitudini; nel presente loco poi, douendo ragionar dell'arte, & della prudenza, dice; che intorno a questi habiti noi prestiamo anchor fede a quello, che di loro passa ne ragionamenti, che sono stranieri alle schole de filosofi, detti da greci ἑτεροειδοῦς; ne quali si contiene vna cognitione molto familiare de volgari; & consiste ordinariamente in similitudini, & comparationi di cose assai facili, & trite; pressol'la commune intelligenza humana. La onde il parlar esquisito, il qual penetra infino alla midolla, & propria natura delle cose, non è ordinariamente capito, se non da coloro, i quali sieno

sieno disciplinati nelle schole sotto la scorta di maestri ben dotti, & molto intelligenti, in maniera molto esatta, della istessa natura delle cose. Onde, essendo l'habito della scienza assai lontano dall'ordinaria capacita del volgò, il quale poi, all'incontro, ha per assai famigliari gli habiti dell'arte, & della prudèza; pero, nõ senza buona ragione, Aristotile hauera parlato della scienza secondo la stringata cõsideratione da lui medesimo fatta ne libri della Posteriora: & in ragionare dell'arte, & della prudenza, si fara contentato di passare per le pedate anchor vsate da volgari, potèdo questa via bastare per satisfare al presente bisogno; essendo massimamẽte sua intentione di trattare questa dottrina morale, sotto il piu facile modo che potesse, per renderla tanto piu communicabile all'uso commune de gl'huomini.

Annotazione terza, circa la uoce della temperanza. Cap. I I I.

ἡ ἄνθρωπος τὴν σωφροσύνην: cioè, onde ancho la temperanza.

cap. 3



A temperanza, presso a greci ha hauto il nome (come dice qua Aristotile, di *σωφροσύνη*, per essere virtu, mediante la quale si conserua la prudèza, dalli medesimi detta *ἐπὶ νόμῳ*. Questo istesso hauea ancho prima tocco Platone nel *Carmedes*; con dire, che la temperanza era guardiana della scienza.

Annotazione quarta, done si spiana il detto d' Aristotile, che dell'arte sia virtu, & non della prudenza. Cap. I I I I.

ἀλλὰ καὶ ἀρτέχνης μὲν εἶναι ἀρετὴν: cioè, ma dell'arte è virtu.

cap. 3



In qua Aristotile, che fra l'altre differenze, che sono tra l'arte, & la prudèza, si troua anchor questa; che dell'arte è virtu, & nõ della prudenza; intendendo in questo luogo per questa voce virtu, vna perfettione, & certa eminenza, la qual puo essere nell'arte: il che s'accorda con quello, ch'è scritto piu a basso nel trattato della sapienza; oue dice, che alle volte vien detto sapiente alcuno Artigiano per conto di certa eccellenza, nella qual possiede l'arte; si come Policeto fu detto sauiò statuario; nõ altro (soggiunge nel detto luogo Aristotile) col nome di sapiente, volendosi quìui dinotare; se nõ che *ἡ ἀρετὴ τῆς τέχνης ἐστίν*, cioè, che è virtu dell'arte; in che diciamo comprender si quella perfettione, & eccellenza, la qual sia in alcuno, o per cõto di statuae, o p dipingere, o per altro, che caschi sotto regola dell'arte. Quindi espressamẽte si scopre vna distinctione propria dell'arte, come quella, in cui altro sia essere semplice artefice, & altro essere artefice perfetto, & eccellente; come dire, che altro sia l'ordinario & dozzinale dipintore, & altro il vago, & eccellente, & spiritoso dipintore; come fu Apelle meriteuolissimo d'un tal nome, & per la rara, & diuina maniera ch'egli hebbe in dipingere. Ma questa distinctione non ha gia luogo nella prudenza,

denza, della quale non si può propriamente dire, che di lei sia virtù; quasi che altra cosa fosse l'essere prudente, & altra l'essere buon prudente; moudo di parlare, si come repugna all'orecchio, così ancho falso; non potendo la prudenza non inuolgere in se la sua propria perfettione. Et la cagione, onde habbia hauto loco la predetta distinctione nell'arte, & non nella prudenza, si potria forse assegnar questa; che per esser alcuno degno del nome d'artefice di qual si voglia arte, basta ch'egli sia ammaestrato, & dotto de termini, & de modi, & ordini, de qual'arte va composta; essendo poi altro la gratia, & la vaghezza, & la leggiadria (cose le quali propriamente non s'insegnano, ma da alcuni pochi per certa bontà d'ingegno accompagnato da qualche esercitatione si conseguono) che s'acquista, o nel sonare, o in cantare, o nella pittura, o veramente in alcun'altra arte; da che ne prouiene l'eccellenza d'alcuni rari, & ben pochi artefici. Ma la prudenza, andando al pari delle virtù morali, delle quali non si può dire che sia virtù (altrimenti ne seguirebbe, che fosse virtù della virtù con andare in infinito) hauendo la sostanza sua ferma in esser la regola prescritta dalla retta ragione circa le passioni, & attioni humane; conuiene, che sia talmente limitata, che, per essere prudenza, sia sempre conforme con la retta ragione; da cui discollare non può, se non chiunque manifestamente cade dal loco, & dall'istesso nome di prudente: in modo tale, che non si può dir propriamente, che la prudenza si troui in alcuno, & che nel medesimo sia senza la sua debita perfettione, come si è mostro conuenire all'arte. Dire (come alcuni interpretano) che dell'arte sia virtù, & non della prudenza; per che nell'huomo prudente, in quanto è prudente, non possa cadere alcun difetto, & che pero ne ancho del medesimo conueniga dire, che sia capace di virtù, si come può auenire dell'arte, nella quale gl'artigiani possono errare; non pare punto a proposito: prima, per che questi tali non dichiarano, in qual modo s'intenda, che sia virtù dell'arte: oltre a ciò, per che ne ancho l'artigiano, in quanto artigiano, può errare nell'arte; altrimenti, non operando egli secondo gl'ordini, & precetti dell'arte, non sarebbe artefice di quell'arte, di cui tiene il nome. Medesimamente interpretare, come altri vogliono, che dell'arte sia virtù, in quanto che l'artigiano può essere huomo da bene, & virtuoso secondo la virtù morale, il che della prudenza (non potendo il prudente star senza le virtù morali) par che non si possa propriamente dire; non è manco a proposito, per essere questo parlare uol sol improprio, ma ancho falso, cioè, che dell'arte sia virtù morale; come che l'arte fosse il subietto atto a riceuere le virtù morali, il che non è vero: ma si potrà bene dire, che qualche artigiano habbia le virtù morali, come essere temperato, o giusto; ma questo non in quato artigiano, ma come huomo, che habbia l'animo ornato di buoni costumi.

Anno-

Annotazione quinta, in esplicatione dell'eta giouanile capace delle scienze di Matematica, & non atta alla prudenza, ne alla filosofia naturale, ne alla sapienza. Cap. V.

ἡ τῶν γεωμετρικῶν μὲν νῦν: cioè, perche i giouanetti sieno Geometri. cap. 8



QUESTA voce, *νῦν*, che qui si appropria alli giouanetti, fu da Aristotile vfata anchora nel primo libro dell'Ethica, quasi nel principio, al luogo, oue dichiara; che i giouani non sono idonei vditori di questa ciuile faculta; & in questo libro, parlando di questi giouanetti, dice, che si possono trouare alcuni di loro matematici, i quali poi non saranno prudenti: & poco dappoi soggiunge, che il fanciullo, detto da greci *παῖς*, puo essere matematico, ma non gia sauiο, ne filosofo naturale. In che è d'auertire, secondo il presente proposito, douersi pigliare l'eta del fanciullo, & del giouane, cominciando dall'eta delli sette anni, & caminando infino alli vent'uno, & piu oltre anchora qualche poco: perche, fra il spatio, & interuallo di questa eta, si troueranno ingegni atti a capir le cose di matematica; i quali, pero non giungeranno al segno di farsi prudenti, ne filosofi naturali, & molto meno sapienti; & questo, per conuenire questi tali habiti a eta piu matura, & a quelli huomini soli; i quali habbiano fatto lunga isperienza nelle cose humane, & sieno essercitati in contemplare le cose, che sono occulte, & sublimi, & molto difficili da penetrare.

Annotazione sesta, intorno al modo diuerso d'acquistare gli habiti intellettui. Cap. VI.

οὐδ' ἐκ φύσεως μὲν οὐδ' ἐκ: cioè, & da natura nessun sauiο.

C. 11.



LA sapienza, dice qua Aristotile, non deriuа nell'huomo dal semplice corso quantunque lungo d'anni, come auiene della prudenza: & questo, perche la sapienza insieme cō le scienze s'acquista per uia di lungo, & particolare studio; ilche ancho si troua scritto da Platone nel Lachete; dicendo che l'intelletto non acquista le scienze col mezo dell'eta sola, perche vi si ricerca appresso, & studio, & lunga essercitatione.

Annotatione settima, circa l'ascoltar i ricordi de uecchi. Cap. VII.

- C. 11. *ὅτι δὲ ἀπολχόντων τῶν νεώτερων καὶ ἀναβυθίων: cioè, per cio bisogna porgera l'orecchio alli sprimentati, & a uecchi.*



DICHA qua Aristotile, che si deuono ascoltare i uecchi, & gli huomini isprimentati: auertimento posto anchora da Platone nel primo libro della sua Republica: doue dice, che i giouani deuono volentieri ascoltare i uecchi, per intendere il tenore, che si ha da tenere nella vita, da coloro, i quali l'hanno di gia poco meno che del tutto trapassata.

Annotatione ottaua, come sieno alcuni uirtuosi da natura. Cap. VIII.

- C. 13. *καὶ γὰρ δίκαιοι, καὶ σωφρονικοί: cioè, perche & giusti, & temperati.*



TROVANSI, secondo che dice qua Aristotile, alcuni, i quali da natura sono giusti, & temperati, ma non pero in modo che sieno perfettamente tali, bisognando loro appresso la prudenza. Conforme a questo, Platone nel quarto libro delle leggi, mette vna popolare temperanza, laqual manca di prudenza, & viene a essere come uirtu naturale.

Dubbio primo, nel quale si risolue, come dell'anima ragioneuole possono essere molte parti insieme differenti di specie, & di genere.

Capitolo I X.



HAVERENDO Aristotile nel principio del sesto libro dell'Ethica, diuisa l'anima ragioneuole in due parti differenti, lequali sono la scientiale, & la consultatiua; & questo, per essere il soggetto proprio della scientiale le cose necessarie, & le possibili della consultatiua; ci da occasione di dubitare, non parendo cosa cōueniente, che dell'anima ragioneuole sien fatte queste differenze: perche essendo nell'huomo vn solo intelletto possibile, arto (si com'è scritto nel terzo libro dell'anima) a diuentar ogni cosa, pare, che conuenga dire, che sia parimente una sol potenza intellettua, laqual habbia da comprendere le cose necessarie, & le possibili, senza ammettere in se parti insieme differenti. Si risponde, che l'intelletto possibile veramente comprende in se vna sol potenza; ma pero così generale, che a guisa

guisa della materia prima, egli non è, rispetto alle spetie intelligibili, cosa alcuna inanti che diuenti, o questa, o quella, si come si dichiara nel terzo libro dell'anima. Pero, passando dapoi l'intelletto possibile dalla potenza all'atto, diciamo, che viene a farsi in tutte quelle forme, che in lui s'imprimono secondo l'idea intellettiua; lequali poi dentro all'intelletto rimangono insieme differenti, in quel modo, nel quale sono ancho differenti fuori dell'intelletto: perche, si come tutte le cose naturali conuengono insieme nella materia prima, dellaquale si compongono, & poi secondo la diuersità delle forme, che pigliano, riescono insieme differenti, parte di numero, parte di spetie, & parte ancho di genere; così medesimamente ha da succedere delle cose, lequali s'imprimono nel nostro intelletto possibile; sempre pero intendendosi secondo la forma astratta dalle conditioni singolari. Onde, essendo le cose necessarie differenti di genere dalle contingenti, ragioneuolmente gli habiti intellettiui, a quali conuiene la contemplatione di queste cose, che sono insieme differenti di genere, saranno similmente parti dell'anima ragioneuole insieme differenti di genere, si come pur tocca Aristotile nel principio di questo sesto libro. Onde quella parte dell'anima, che considera le cose necessarie, è detta scienziale, & l'altra consultatiua, cioè quella, che è volta alla consideratione delle cose possibili.

Dubbio secondo, come l'opinione, & la stimatiua sono ragioneuolmente escluse dall'ordine de gli habiti intellettiui, come differenti da loro. Cap. X.



HA VENDO Aristotile, fra gli habiti intellettiui, annumerata la scientia, l'intelletto, la sapienza, l'arte, & la prudenza, come habiti fermi, intorno alla natura del vero, & esclusa l'opinione, & la stimatiua come quelle, lequali non hanno stabile fondamento di verità; però, ci è data occasione di dubitare sopra l'arte, & la prudenza; lequali, si come praticano intorno a cose contingenti, & variabili; così pare, che non possano hauere in se la certezza del vero; massimamente vedendo noi in molte arti congetturali spesso siate errare il giudicio, et pronostico de gli artefici; & nell'attioni similmente de gouerni publici, & priuati molte volte non riuscire al suo fine i discorsi, & i disegni de gli huomini prudenti. Si risponde, che l'opinione, & la stimatiua di lor natura, ammettono così il vero come il falso, benché il falso possa apparire per vero, in quel modo, che un bastone posto nell'acqua a gli occhi nostri par rotto, con tutto, che veramente sia intiero. Onde ragioneuolmente l'opinione, & la stimatiua sono escluse

dall'ordine delli veri habiti intellettui, douendosi propriamente tenere in conto d'habito intellettuo, quelle sole parti dell'anima ragioneuole, lequali di loro natura sieno stabili, & ferme in accettare gli obietti, a quali sono indirizzate; si come oltre l'intelletto. & la scienza, & la sapienza, diciamo essere anchora conuenientemente compresa l'arte, & la prudenza; poiche medesimamente questi habiti, si come gli altri intellettui, non ammettono in loro altra cognitione, che quella che sia uera; quantunque si trauagliano intorno a cose uariabili, & contingenti: da che si cagiona, che molte fiate, oltre i precetti dell'arte, & oltre il consiglio de prudenti, succedono effetti non aspettati; non si potendo per questo rimproverare ne all'arte, ne alla prudenza, che ne gli ordini, & nelle proprie lor ragioni, non sieno ferme, senza mai ammettere la falsità ne gli habiti loro: perche, quello, che succede oltre i buoni ordini, & precetti dell'arte, ouero della prudenza, s'ha d'attribuire allo strauagante successo de vari accidenti, che occorrono in queste materie contingenti, lequali non cadono sotto la consideratione dell'arte, ne della prudenza.

Dubbio terzo, come la sapienza è una scienza diuersa da tutte l'altre scienze particolari. Cap. XI.



HA VENDO Aristotile proposta la sapienza per habito, nel quale si contiene scienza & intelletto, a differenza delle scienze particolari; pero viene in dubbio, che medesimamente qualche scienza particolare possa hauere le conditioni attribuite alla sapienza; si come fra l'altre puo parere della Geometria, nellaquale primieramente si trouano principij, che vanno sotto l'habito dell'intelletto, & dappoi si fanno le dimostrazioni appropriate alle scienze; onde pare che la Geometria si possa dimandare sapienza. Diciamo, che Aristotile vuole, che la sapienza consista non solamente in hauer principij compresi dall'intelletto insieme con l'uso delle dimostrazioni, come possono ancho hauere alcune scienze particolari; ma che appresso ella sia quella, che rende la certezza di tutti i principij indemonstrabili comuni a tutte le scienze, sotto la consideratione dell'essere, vniuersalissimo genere di tutte le cose; ilche ad alcuna scienza particolare non puo conuenire. Aggiungesi, che la sapienza per questo anchora ha la preminenza di essere la regina sopra tutte l'altre scienze, per cõtemplare l'honoratissimo, & diuinissimo soggetto Iddio motore, & autore d'ogni cosa, si come in questo proposito Aristotile ha molto bene auertito.

Dubbio quarto, in qual modo sia differente la prudenza solitaria dalla economica, & dalla ciuile. Cap. XII.



HAVENDO detto Aristotile, che la Politica sia vn'istesso habito con la prudenza, & che poi altro sia l'essere dell'una, & quello dell'altra, per appropriarsi la prudenza al gouerno della virtu priuata, come cosa differente dalla prudenza, la quale si ricerca per il gouerno della casa, & molto maggiormente da quella, che conuiene al reggimento della citta: pero ci porge grãde occasione di dubitare, auenga che per essersi dal medesimo Aristotile dimostro nel terzo, & nel quarto libro della Politica, che la virtu del buon Principe, & la virtu de gli Ottimati sono vna cosa istessa cò la uirtù dell'huomo da bene; pare, che di qua ne segua, che, si come la virtu de costumi non puo hauere la sua perfettione senza la prudenza; cosi habbia necessariamente a essere vna medesima prudenza quella dell'huomo solitario, & quella del ciuile, almeno per rispetto del buon Principe, & per lo stato de gli Ottimati. Alla quale difficultà rispondendo, diciamo (secondo la dottrina di Aristotile, come si è auertito nel quinto libro dell'Ethica nella prima annotatione) che, si come la giustitia vnuerale è vna cosa istessa cò ciascuna virtu morale, quanto alla sostanza in altratto, per essere i medesimi obietti, & l'istessa medocrita dell'una, & dell'altra; & che sono poi differenti nelle particolari conditioni materiali, per essere la virtu vn semplice habito morale, & la giustitia vn'habito posto in relatione d'altri; da che ne succede, che altri modi si ricercano per far l'opere virtuose a beneficio publico, secondo l'ordine della giustitia vnuerale, & altri secondo la vita priuata; cosi a punto diciamo: che quanto sia per la conditione dell'essere ornato delle virtu morali, è vn'istesso habito generale di prudenza nell'huomo priuato, & nell'economico, & nel ciuile: ma venendosi poi a gli atti particolari; diciamo, che altra ragione di gouerno, & di prudenza si ricerca all'huomo priuato, & altra per gli altri stati predetti. Et questa resolutione deue tanto piu sodisfare, come che Aristotile mirabilmente si corrisponda in quello, che dice in questo sesto libro circa la conuenienza, & differenza posta tra la prudenza priuata, & la ciuile, & l'economica; & in quello, che ha detto nel quinto libro intorno alla similitudine, & diuersità, che pone tra la virtu semplice, & la giustitia vnuerale; conciosiache, nel sesto libro vñ le medesime parole, che sono anchor poste nel quinto libro: perche nel sesto, al capitolo ottauo è scritto cosi: *ἡ αὐτὴ μὲν ἔστι*: cioè, che è il medesimo habito della prudenza priuata, & dell'economica, & della ciuile; & dappoi soggiunge quest'altre parole: *τομὴ τοῦ οὐ τοῦ αὐτὸ αὐταῖς*

αἰσῆς cioè, ma l'essere non è il medesimo in loro: intendendosi quanto all'essere particolare, & determinato secondo le condizioni materiali, nel modo che si è dichiarato nel quinto libro, nella prima annotatione sopra le parole, che sono nel primo capitolo; oue della conuenienza, & diuersità, che hanno insieme le uirtù morali, & la giustizia vniuersale parlando Aristotile, vñ pur la medesima forma di dire: *ἐν ᾧ ἡ γὰρ ἡ αἰσῆς τὸ δ' οὐκ αἰσῆς οὐ τὸ αἰσῆς*: cioè, perche è la medesima, ma l'essere non è il medesimo. Da che ancho si raccoglie, quanto conuenientemente Aristotile habbia dato nome assoluto di prudenza alla prudenza, laquale si ricerca per la vita priuata; dimandando poi la prudenza, che conuiene al gouerno della casa, economica prudenza; & ciuile quella, che appartiene al reggimēto della città: & cio hauendo fatto, per intenderli sempre meglio le cose, quanto piu sono insieme distinte.

Dubbio quinto, come alcuni habiti dell'intelletto, che sono la congettura, la sagacità, la buona consulta, la capacità, & la buona discretione uanno sotto la prudenza. Cap. XIII.



SI puo ancho dubitare, per qual causa, hauendo Aristotile nel principio del sesto libro dell'*Ethica* proposti cinque habiti soli intellectiui; cioè, l'arte, la prudenza, l'intelletto, la scienza, & la sapienza, ne habbia poi dichiarati molti altri appresso; sì come la congettura, la sagacità, la buona consulta, la capacità, & la buona discretione. Diciamo, che tutti questi habiti vanno sotto la parte dell'anima detta consultatiua, & in particolare sotto l'habito della prudenza; ma pero in diuersi modi, & per diuersi rispetti, sì come parimente sono diuersi virtù dell'intelletto nostro: perche, primieramente la buona consulta è necessaria alla prudenza per consigliar bene quello, che si ha da fare. Dapoi la buona discretione conuiene pure con la prudenza nel giudicio, che bisogna vfare nelle nostre attioni; essendo pero la buona discretione limitata a quelle cose sole, nellequali la *sapienza* mette mano, con interpretar le leggi sotto l'equità, come conuiene all'huomo buono, & giusto, & con declinare piu tosto nella parte della misericordia, che in quella della seuerità. Appresso, la congettura sotto cui si comprende la sagacità, come spetie sotto il genere, (sendo officio della congettura di affrontare senza alcun discorso, quasi in vn momento, i veri mezzi di tutto quello, che si cerca; & della sagacità di ritrovare la cagione di quelli effetti, che cadono sotto i nostri sensi) pur andaranno sotto la prudenza, come quella, allaquale appartiene di trouare con maturo consiglio tutto quello, che puo seruire per giungere al fine de nostri di-

sti disegni. Finalmente la capacita pur si riduce sotto l'habito della prudenza, per consistere questa virtu in apprendere, & giudicar bene quello, che con premeditato discorso puo essere giudicato, & proposto per cosa buona dall'huomo prudente. Onde tutti questi habiti si riducono sotto la prudenza, come sotto habito commune, & piu perfetto; in cui tutte le condizioni appropriate al retto gouerno della vita humana si comprendono; toccando poi in oltre alla prudenza questo proprio officio, di comandare, & di fare essequire tutto quello, che si ricerca per ottenere il fine delle nostre attioni: ilche ad alcuno de gli altri habiti gia detti non conuiene.

Dubbio sesto, come sono differenti insieme la uirtu morale, & la prudenza; benchè l'una non possa stare senza l'altra. Cap. XIII.



DI CENDO Aristotile nel ragionamento della prudenza, che la virtu morale è cagione, che l'intentione del fine sia retta, & che la prudenza è quella, laquale fa poi ritrouare i mezzi proportionati per arriuare al fine; ci porge occasione di dubitare, che sia statoouerchio, parte a mettere nella definitione della virtu morale, ch'ella fosse habito elettiuo secondo la retta ragione, laquale non è altro che prudenza; & parte a mettere nella definitione della prudenza, ch'ella fosse indirizzata a buon fine, sendo questo officio proprio della virtu morale. Diciamo, che la virtu morale, & la prudenza sono in vn tal modo collegate insieme, che vna non puo stare senza l'altra: perche, ne la virtu morale si puo mettere in atto senza l'operationi conuenienti al fine di ciascuna virtu (onde è necessaria la prudenza per ritrouare i mezzi, & i modi da essequire quelle tali operationi) ne la prudenza all'incontro douendo fare l'offitio della retta ragione, puo essere se non doue sia l'animo volto a buono, & virtuoso fine; in che necessariamente s'inuolge la virtu morale. Pero non senza causa nel definire la virtu morale, si è compresa la prudenza; & nel definire la prudenza, si è inuolta parimente la virtu morale; con tutto che poi, distintamente parlando dell'una, & l'altra, s'habbia a dire: che alla virtu morale parte per naturale inclinatione, & parte per vso, tocca propriamente di fare buona l'intentione dell'huomo; si come della prudenza è proprio, trouare i mezzi accomodati per fare l'operationi virtuose.

Dubbio

*Dubbio settimo, come l'huomo assolutamente buono secondo qual si voglia
forte di uirtu morale, conuiene, che parimente sia buono secondo
tutte l'altre uirtu. Cap. XV.*



E A N C H O da mettere in difficulta; se, come ha detto Aristotile in questo sesto libro dell'Ethica, ritrouandosi l'huomo dotato d'alcuna uirtu morale, sia necessario; che habbia in se anchora raccolte tutte l'altre uirtu; conciosia cosa, che per isperienza, molti si conoscano ornati di qualche uirtu, i quali pero non haueranno l'ornamento di tutte l'altre; potendo molto ben essere alcuno liberale, & non forte; temperato, & non giusto: & tanto maggiormente ha loco questo dubbio, come che si possa dire, che non sia in potere d'ogn'uno essere magnifico, & forte; ma di quelli huomini, i quali aboundino di ricchezze in vn tal modo, che possino essercitare atti couenienti allo splendore della magnificenza; & habbiano insieme occasione d'arriscare la vita in cose honorate, & di grande importanza, come conuiene all'huomo forte; ilche gia non accade cosi a ogn'vno. A questa difficulta, quanto sia per la prima parte, risponde Aristotile con dire; che le uirtu morali, considerate secondo la naturale inclinazione di ciascuno, possono essere nell'huomo separate vna dall'altra, si come appare nella maggior parte de gli huomini dotati di qualche bonta: ma prese poi secondo la norma descritta in questi libri; dice che vna uirtu tira seco insieme tutte l'altre; non potendo alcuno essere propriamente, & assolutamente buono secondo alcuna spetie di uirtu morale, se non è ancho compitamente ornato di tutte l'altre uirtu: diche Aristotile rende questa ragione, con dire; che questo auiene per essere vna sol prudenza, laquale serue per norma in tutte le nostre attioni, & uirtu morali: onde, da questa vnità della prudenza, laquale è necessaria in tutte le uirtu, presuppone Aristotile, che ne venga in conseguenza il vincolo, & l'vnione di tutte le uirtu morali. Contra laqual risposta si sono opposti alcuni, replicando vna noua difficulta: con dire, che, si come ciascuna uirtu è differente dall'altre per conto dell'obietto, nelqual s'impiega; cosi ha le sue proprie operationi, allequali vna propria, & spetiale prudenza si ricerca; poiche pare cosa molto ragioneuole, che altro giudicio, & altra regola conuenga per essequire gli atti della fortezza, & altra per quelli della liberalita, & cosi nel resto dell'altre uirtu. Per questo alcuni hanno detto, che, essendo quattro uirtu principali sopra l'altre, lequali essi dimandano uirtu cardinali, che sono la giustitia, la fortezza, la temperanza, & la prudenza, queste insieme si collegano, & sotto di loro comprendono tutte l'altre, in questo modo; che

che ogni rettitudine di ragione si riduce sotto la prudenza; ogni fermezza d'animo, sotto la fortezza; ogni moderatione d'affetto, sotto la temperanza; & ogni equalità dell'opere, sotto la giustizia. Onde, presupponendo appresso questi tali, che in qual si voglia virtù si ricerchi la rettitudine della ragione, & la fermezza dell'animo, & la moderatione de gli affetti insieme con l'equalità dell'opere; quindi vogliono didurre, che, mediante questa tal catena, s'uniscano insieme non solamente le quattro virtù principali dimandate virtù cardinali, ma anchora tutte l'altre virtù morali, come membra, & parti inferiori, le quali nascano, & dipendano dalle dette virtù principali: sì che vogliono, che da questo discorso ne segua, che l'huomo ornato d'alcuna virtù morale, habbia insieme necessariamente la compagnia di tutte l'altre. Ma questa ragione, benchè sia molto bella, & ingegnosa, non pare però che basti per soddisfare interamente alla proposta difficoltà: perchè, oltre che forse non ha luogo presso di Aristotile questa consideratione delle virtù cardinali nel modo hora presupposto, come si disputara poi; diciamo appresso, che quando bene ella si verificasse, non per ciò ne seguireia, che la medesima prudenza si douesse ritrovare in ciascuna virtù; poichè è chiaro (si come li medesimi presuppongono) che l'obietto di ciascuna virtù è differente da gli obietti dell'altre; ne si può negare, che altra cosa non sia la fermezza dell'animo attribuita alla fortezza; & altra la moderatione de gli affetti ascritta alla temperanza; & altra l'equalità dell'opere appropriata alla giustizia: da che ne segue per la forza del predetto discorso, che diuersa ragione di prudenza si debba accommodare a gli habiti di queste virtù, le quali sono insieme fra loro tanto diuersè: talchè ne anchor per questa strada si viene a trouar luogo al vincolo, & alla connessione di tutte le virtù morali: massimamente non apparendo, secondo la predetta opinione, modo alcuno, per cui s'habbia a dire, che (si come presuppongono) in ciascuna virtù si trouino, & si uniscino le qualità, & conditioni appropriate alle virtù cardinali. Per ilche, per saluare la risposta data da Aristotile circa l'unione delle virtù morali, fa mestiero esplicar qui meglio la sua opinione intorno alla prudenza: della quale trattando al capitolo quinto di questo sesto libro, si lascia chiaramente intendere, che il prudente, secondo il proprio significato, è sol quello, il quale ha maniera di pigliar buon consiglio, non già circa qualche bene particolare, ma sopra quello, che abbraccia il corso di tutta la uita nostra, sì come appare dalle sue parole poste al detto luogo, oue dice: Ma pare essere officio del prudente, consigliar bene circa le cose, che sono a lui medesimo buone, & confaceuoli, non già in qualche parte, come faria circa quello, che conferisce alla sanità, ouero alla robustezza del corpo; ma circa quello che appartiene a tutto lo stato del ben viuere. Di qui ap-

Q pare,

pare, come l'habito della prudenza, secondo il parere di Aristotile, si riduce ad vna vnità generale del ben viuere dell'huomo, conforme al fine dell'istessa felicità; ilche si rinchiede non già in vn'atto solo, ma ne gli atti tutti concernenti il pieno corso della vita humana; di maniera tale, che l'vnità della prudenza verra ad essere vna vnità generica, come quella in cui s'inchiudono tutte l'attioni destinate alla vita felice. Pero hauendo detto Aristotile, che doue si troua vna virtù morale, quiui tutte l'altre virtù anchora s'hanno d'annidare, & cio per rispetto della prudenza, laquale è vna, & commune a tutte le virtù; molto bene da questo si diduce la catena, & l'vnione di tutte le virtù morali: conciosiacosa, che l'vnità generale della prudenza, laquale è inseparabile da tutte le virtù morali, venga a cagionare, che tutte insieme vengano ad vnirsi in vna; quasi come se fosse una sola virtù generale, in cui si comprenda tutta la uita virtuosa indirizzata al fine della uita beata. Da che si puo molto ben inferire, che la prudenza intesa nel detto modo, non si possa giamai in guisa alcuna separare da qual si voglia attione virtuosa: doue che poi ne seguita, che se bene diuerse virtù s'occupano intorno a diuersi atti, non pero essercitare si puo alcuna di loro in quel modo che conuiene, se l'occhio della prudenza comune, volto al fine della felicità, non ui concorre, per riformare tutti gli atti particolari di ciascuna virtù. Pero collegandosi insieme in questo modo sotto la commune, & generale prudenza tutte le virtù morali, conseguentemente si douera dire, che doue si troua alcuna delle virtù morali, laquale sia interamente regolata dalla detta prudenza, tutte l'altre anchora vi si debbano insieme accompagnare. Ne faccia difficultà, che huomo così perfetto difficilmente si ritroui, in cui s'annidino perfettamente tutte le virtù morali: perche confessiamo, che questo è molto ben vero: & pero considerandosi gl'huomini secondo l'essere ordinario, non si troueranno egualmente tutti virtuosi, ne dotati di tutte le virtù, ma alcuni appariranno piu ornati d'una virtù, che d'un'altra, & altri hauerne vna senza l'altre; ilche auiene per non possedere alcuna virtù secondo il vero ordine della prudenza. Ma cō tutto cio, appoggiando ci noi bene alla risoluzione hora data, andremo facilmente accommodando il nostro intelletto a credere; che doue si trouasse senza alcun difetto l'occhio della generale prudenza, quiui anchora s'annidariano tutte le virtù morali: & massimamente considerandosi, che non potria alcuno essercitare gli atti d'alcuna virtù, come faria quelli della liberalità, nel modo che conuiene al proprio prudente, se da immoderati impeti dell'ira, o sfrenati piaceri carnali, o da altro appetito irragioneuole si lasciasse portare oltra gli ordini della vera prudenza: essendo appresso molto chiaro, che nel corso della uita humana si mescolano di continuo insieme tutti gli atti appartenenti alla qualità della

delli nostri costumi; si come parimente l'essere, & il viuere dell'huomo da tutte queste parti dipende. Onde non deue manco fare difficulta, che alcuni appariscano ornati d'una uirtu, nellaquale, secondo il giudicio comune, pare, che riescano compitamente bene, con tutto che poi manchino di molte altre uirtu; da che pare che si possa inferire, che la prudenza non inuolga in se tutte le uirtu morali: perche diciamo, rispondendo a questa obiectione, che se bene alcuni ornati di qualche uirtu, s'auicinano alla perfettione di questa uirtu piu di quegli altri, che mancano di simili ornamenti; nondimeno cō esquisita consideratione auertendosi, si potria ancho molto bene scoprire, & consequentemente confessare, che questi tali non senza difetto possiedono quella uirtu, nellaquale auanzano gli altri huomini; talche ne ancho in quella uirtu, nellaquale pare, che auantaggino gli altri, ottengono interamente la uera, & propria conditione della prudenza: onde non è marauiglia, se insieme mancano di molte uirtu, poiche non hanno interamente la prudenza, laqual s'adempie, come si è già detto, nella perfettione di tutte le uirtu morali. Con la detta resolutione si gettano medesimamente a terra alcūne troppo sottili questioni, che trapassano la piana, & facile dottrina, che conuiene alla filosofia ciuile, mosse d'alcuni scholastici scrittori, & massimamente da Scotisti, circa il modo della generatione de gli habiti morali; come, uerbi gratia, ricercando costoro, in qual modo stia; che da gli atti essercitati circa qualche uirtu, si generi l'habito di questa uirtu, & che insieme si produchino gli habiti dell'altre uirtu; come pare, che debba seguire uolendosi concedere, come si è già presupposto per opinione d'Aristotile, che con una uirtu uadino sempre insieme attaccate tutte l'altre: ilche certo pare molto sconuene uole; poiche da un tale presupposito pare che si possa didurre, che mentre l'huomo essercita gli atti della liberalita, s'intenda, che insieme esserciti gli atti dell'altre uirtu, accio con l'acquisto d'una, si uenga unitamente a fare l'acquisto di tutte l'altre; cose, non solo erronee, ma ancho in tutto false, & impossibili. Ma queste, & altre simili cauillose, & troppo sottili disputationi ageuolmente si risoluono con la regola del presupposito già fatto; cioè, con dire, che con il legame & unione delle uirtu morali, Aristotile presuppone, che si troui la prudenza esquisita, & le uirtu morali insieme secondo il loro stato perfetto; & non già intende, che s'habbia da uerificare questa regola nel modo, che le uirtu sono ordinariamente possedute da gli huomini con molta imperfettione; ne meno per quel tempo, nelquale gli habiti morali in noi si uengono a produrre; onde tutte le difficulta mosse fuori della detta intelligenza, come non a proposito, uanno per terra. Quanto poi all'altra parte della difficulta principale, mossa circa la uirtu della magnificenza, & della fortezza; si risponde, che se

Q 3 alcuno,

alcuno per mancamento delle ricchezze, o per non hauere occasioni proportionate all'huomo forte, lasciasse d'essercitare gli atti di queste uirtu; il medesimo anchora essendo dotato della uera prudenza, non usaria anchora modi contrari, o repugnanti alle dette uirtu; anzi, conseguendo egli idonea faculta, & abbattendosi ad occasioni accomodate per inettere in opera gli atti di queste uirtu, ottimamente in quelli si reggerebbe, come anchora in tutti gli altri atti dell'altre uirtu: & ammettendosi pure, che alcuno, nel corso perpetuo della sua uita, restasse sempre priuo dell'habilita conueniente all'essercitio delle due predette uirtu, non pero a questo tale si leuarebbe la faculta di uiuere uirtuosamente, & di cogliere il frutto della felicità, se non della piu perfetta, almeno di quella, che sia corrispondente all'esser suo; poiche si puo trouare la felicità & maggiore, & minore; si come nel primo libro dell'*Ethica*, secondo il parere di Aristotile, è già stato dimostro, & stabilito. Perilche è anchora d'auertire; che nella congiuntione di tutte le uirtu morali non è necessario comprendere la uirtu della magnanimità; uirtu, laquale in pochi si puo ritrouare, come quella, laquale ua appoggiata ad attioni molto illustri, & che dipendono da una gran copia di ricchezze, & da occasioni rare, & singolari, per essercitare gli atti conuenienti a uirtu tanto soprana; che queste sono gratie, & fauori, i quali a pochi sono concessi; & pero bastera, che le uirtu morali s'annidino, & si uniscano insieme secondo quella mediocrità, che si ricerca nella uirtu posta ne mezani honori; & non secondo l'eccellenza, che conuiene alla magnanimità; benché non si toglie per questo, che li ueri magnanimi non sieno per hauere tutte le uirtu insieme raccolte, liquali medesimamente haueranno la prudēza conforme all'attioni di tanta eccellenza; si come parimente il mediocre, & commune uirtuoso hauerà prudenza corrispondente alle attioni comuni uirtuose, che gli conuengono. Ma fa mestiero hauere molto inanti a gli occhi questa consideratione, qualmente Aristotile ragiona della prudenza, & delle uirtu morali secondo l'idea di quello, che conformemente alla ragione si potea per modo astratto discorrere: onde in tal modo considerandosi qui il discorso fatto circa l'unione delle uirtu morali, tanto piu ci potria riuscir facile, & chiaro: douendo noi pensare, che la regola stia ferma ne presuppositi astratti, & uniuersali, se bene poi così non ui corrispondesse la proua de particolari; i quali quasi sempre quando piu, & quando meno declinano dalla norma, che uiene instituita sotto la ragione speculatiua; laquale serue per uno scopo, & bersaglio, uerso cui habbiano poi gli huomini a mirare; per portarsi piu che possono innanzi uerso la perfettione di tutte le cose.

Dubbio ottauo, come secondo la dottrina d'Aristotile, non ha ueramente luogo la diuisione delle quattro uirtu cardinali nel modo da alcuni presup-

posto, benché in cert'altra maniera si possa uerificare.

Cap. X V I.



O I CHE si è parlato di tutte le uirtu perfette dell'huomo, così morali, come intellettue; hora ci resta da mettere in difficulta, se, secondo il parere di Aristotile, sieno quattro uirtu morali principali dette cardinali, in quel modo, che alcuni hanno presupposto, & fra gli altri Cicerone, & Seneca: imperoché questi hanno detto, che la prudenza, & la fortezza, & la temperanza, & la giustitia sono quattro uirtu principalissime, sotto le quali poi riducono tutte l'altre; collocando ogni retitudine di ragione sotto la prudenza; ogni fermezza d'animo sotto la fortezza; & ogni moderatione d'affetto sotto la temperanza; & ogni equalita dell'opere sotto la giustitia. Laqual distinctione non si trouando presso d'Aristotile, si puo riprouare, come non conforme alla sua dottrina; massimamente per hauer egli insegnato vndeci sorti di uirtu morali, come, insieme differenti di specie: onde in trattare di loro, sopra ogni altra cosa, pose grande studio in far palese li proprij soggetti ne quali s'inuolgono: onde essendo diuerso subietto in ciascuna di loro, ne segue necessariamente, che ancho esse uirtu sieno insieme differenti, in guisa tale, che infino la liberalita, & la magnificenza sono state proposte per due uirtu insieme differenti di specie; con tutto che l'una, & l'altra s'occupi intorno all'uso della robba: & questo non per altro, che per essere l'obietto proprio dell'una diuerso, & differente di specie dall'obietto proprio dell'altra, si come è gia stato dimostro per inanti. Ma perche alcuni altri hanno tenuto le quattro sopranominate uirtu per principali sopra l'altre, & per cio dimandarli uirtu cardinali, per uolgerli sopra loro tutta la machina delle attioni humane; a quella guisa, che le porte delle case s'aggrano sopra de i proprij cardini; pero è da considerare in qual modo s'accordi questa opinione con la filosofia d'Aristotile. Onde diciamo; che egli senza dubbio ha canonizata quasi in tutti i libri, & principalmente nel sesto dell'Ethica, la prudenza per uirtu principalissima, sopra tutte l'altre, & certamente cō molta ragione; poiche senza lei nessuna uirtu de costumi, ne attione alcuna humana puo essere bene indirizzata, & essequita; essendo pero la prudenza non uirtu morale, ma la regola da mettere in atto tutte le uirtu morali. Il medesimo nel terzo libro, nel ragionamento della temperanza, si è lasciato intendere, che l'atto della fortezza è vie piu pregiato, si come ancho è piu difficile di quello della tem-

la temperanza; conciosia cosa che li pericoli della morte, ne quali si trame-
te il forte, sieno molto piu potenti, & atti a leuare l'huomo fuori dell'vso
della retta ragione, che non sono i piaceri carnali, contra a quali combat-
te la virtu della temperanza. Anchora nel quarto libro, parlando della ma-
gnanimita, diede a questa uirtu vna gran preminenza sopra gli altri habi-
ti morali, nominandola ornamento di tutte le virtu; come quella, in cui
s'inclue in modo eccellentissimo la perfettione di tutte le virtu morali.
Similmente, nel quinto libro, con molto bella lode, ha esaltato la giusti-
tia vniuersale, come virtu prestantissima. In oltre nel secondo libro, pur
dell'Ethica, dimostrando la gran difficulta, che si troua nel contrasto de
gli assalti della volupta, piu difficili assai da superare di quelli dell'ira, ri-
spetto alla continua battaglia, che generalmente a tutti gli huomini vien
data da questa potentissima passione del piacere nel successiuo corso del-
la uita nostra, e venuto a confermare, che la temperanza sia anch'ella vna
virtu di grande importanza. Perilche, secondo il parere di Aristotile, fra
gli habiti de nostri costumi, il principale luogo sara dato alla prudenza:
il secondo, alla giustitia vniuersale: il terzo, alla magnanimita: il quarto,
alla uirtu de mezani honori, virtu molto conforme con la magnanimita;
benche non giunga al segno di tanta eccellenza: il quinto, alla fortezza:
il sesto, alla temperanza: il settimo, alla mansuetudine, come uirtu posta
in paragone della temperanza; benche le sia un poco inferiore, per non
essere cosi difficile, rispetto al corso continuo della uita nostra, il contra-
sto dell'ira, come quello della volupta, si come gia per inanzi, nelle anno-
tationi del secondo libro, si è fatto palese. Pero tutte queste virtu saranno
senza dubbio alcuno piu pregiate, & piu importanti, & piu difficili da
mettere in esecuzione, di quello che sieno la liberalita, & la magnificen-
za; virtu poi piu pregiate della giustitia particolare, & insieme dell'altre
tre virtu poste ne gli atti del conuersare; che sono l'amicitia, la uirtu del
veritiero, & la piaceuolezza. Perilche da questo discorso si puo chiara-
mente conchiudere, qualmente, per parere d'Aristotile, le quattro uirtu
dette cardinali, cioe la prudenza, la fortezza, la temperanza, & la giusti-
tia, non sono le uirtu principali tutte insieme: perche, lasciando da parte
la prudenza, uero regolo di tutte le virtu morali, a cui ogni preminenza
si concede, per non poterli senza lei ritrouare, ne esercitare alcuna virtu
morale; non è dubbio alcuno, che, ne la fortezza, ne la temperanza, ne
meno la giustitia si possono agguagliare con la uirtu posta ne mezani ho-
nori, & molto meno co la magnanimita: poiche nell'vna, & l'altra di que-
ste virtu si comprende insieme tutto quello, che a ciascuna uirtu separata-
mente conuiene; essendo poi di gran lunga la magnanimita superiore alla
virtu de mezani honori, per quello, che si è gia detto piu uolte. Medesi-
mamente

mamente, la giustitia particolare, non douendosi anteporre alla mansuetudine; ne alla magnificenza, ne alla liberalita, si come gia per inanzi, nelle questioni, & dubbi del quinto libro si è risoluto; essendosi dimostro, che infino alla virtu del veritiero, per parere d'Aristotile, la giustitia particolare è in un certo modo inferiore, non douera essere collocata nel numero delle quattro uirtu principali, come virtu, che auanzi per dignita l'altre. Onde, assolutamente parlando, non si puo, secondo i fondamenti di Aristotile, stabilire, che la prudenza, & la fortezza, & la temperanza, & la giustitia sieno tutte insieme da essere anteposte a tutte l'altre virtu, come virtu piu pregiate, & principali; allequali per questo si debba loro dare il nome di uirtu cardinali. Ma perche questa opinione delle quattro uirtu cardinali, ha per suoi fautori huomini di grande stima, i quali, non è uerisimile, che in questa loro opinione si sieno in tutto discostati dalla dottrina di Aristotile; pero è da considerar meglio, se in qualche modo ella si potesse accommodare a concetti di questo gran Filosofo. Onde primamente auertiremo, che uolendosi mettere insieme tutte le uirtu morali in paragone, per sapere quali di loro sieno le piu prestanti, & piu importanti, non deue propriamente cadere sotto questa consideratione la magnanimita, ne la uirtu de mezani honori, ne la giustitia vniuersale, per comprenderli in queste uirtu l'essere di tutte l'altre. Il che presuppottosi, resta dire; che paragonandosi insieme le sole uirtu particolari, vengano, secondo il parere di Aristotile, a essere principali la prudenza, la fortezza, & la temperanza; non essendo alcun'altra uirtu particolare, che si possa agguagliare con queste, si come da i luoghi de libri di Aristotile dell'Ethica, poco prima addutti, si è fatto chiaro. Quanto poi alla giustitia particolare, noi non douremo giamai confessare, ch'ella per eccellenza di soggetto auanzi ne la liberalita, ne meno la magnificenza, ne la mansuetudine, ne ancho qualche altra uirtu di piu basso grado; sendosi per inanti dimostro di lei tutto il contrario; ma potremo ben concedere, che hauendosi riguardo al gran bisogno, che si ha, rispetto alla commune corrutela humana della giustitia particolare per raffrenare gli huomini dal male, & accendergli al bene, ella sia uirtu importantissima, & per la detta ragione, principalissima; & pero degna, che fra le quattro uirtu cardinali sia connumerata. Onde, in questo modo considerandosi le uirtu, si potra dire; che, ancho secondo la dottrina di Aristotile, la prudenza, la fortezza, la temperanza, & la giustitia sieno uirtu principali sopra tutte l'altre uirtu morali, allequali il nome di uirtu cardinali si sia meritamente appropriato. Ma non per cio si douera concedere, che la uirtu del ueritiero, si come alcuni presuppogono, si debba mettere sotto la giustitia particolare, come parte di essa; essendo chiaro dalla determinatione gia fatta sopra il

pra il quinto libro, che altra cosa è dire la uerita in giudicio dinanzi a tribunal di giudice, secondo il rigore della giustitia; & altra parlare il vero per proprio habito di costume, solo per amore del bello, & dell'honesto, in quel modo, che il veritiero è solito di fare. Ne medesimamente si deue ammettere, che la virtu dell'amicitia, insieme con quella della piaceuolezza, vadino sotto la temperanza, per essere (come altri dicono) fondate nel piacere, ilquale è proprio obietto della temperanza: perche a questo modo ne seguiria, che essendo attribuito a ciascuna virtu certo proprio piacere, si come è stato già risoluto ne dubbi del secondo libro, tutte le virtu morali si haueſſero a ridurre sotto la temperanza, ilche non conuiene dire. Perilche, mantenendo noi, secondo la commune opinione, la preminenza delle quattro virtu cardinali, non pero declinaremo dalla dottrina d'Aristotile, quanto al numero delle specie delle virtu morali, lequali per ogni modo faranno vndeci, poste, secondo li trattati fatti di esse, in questo ordine: cioè la fortezza, la temperanza, la liberalità, la magnificenza, la magnanimità, la virtù de mezzani honori, la mansuetudine, la virtù del veritiero, l'amicitia, la piaceuolezza, & finalmente la giustitia particolare. Quanto poi a gli habiti intellettui, per conto della parte scienziale, faranno tre virtù, l'intelletto, la scienza, & la sapienza; & per la parte consultatiua circa l'opere fattive, sarà l'arte; & circa l'attione, la prudenza; sotto a cui poi si riducono la congettura, la sagacità, la buona consultata, la capacità, & la buona discretione, nel modo già per innanzi auertito.

Dubbio nono, in qual appetito del senso risieda ciascuna virtù morale. Cap. XVII. & ultimo.



ER essere già stabilito, che le virtù morali oltre la regola della retta ragione, da cui reſormate vengono, sono anchora fondate nell'appetito ſenſitiuo, ilquale è di due ſorti; cioè il concupiſcibile, di cui è proprio deſiderare quello che piace; & l'iraſcibile, mediante ilquale ſ'abhorriſcono le coſe noioſe, & offenſiue; non ſarà fuori di propoſito hora cercare, in qual delli due appetiti riſieda principalmente ciascuna virtù morale. A che ſommariamente riſpondendo ſi potrebbe dire; che, ſi come è offitio di ciascuna virtù morale, di farci ſeguire le coſe belle, & buone, che ci piaciono, & di farci fuggire le contrarie che ci diſpiaciono; coſi ciascuna di loro venga a dipendere, parte dall'appetito concupiſcibile, per riſpetto del piacere, qual ſi ſeguiti, & parte dall'iraſcibile per cagion de gli obietti diſpiaceuoli; i quali da noi ſono abhorriti. Et quantunque quella tal opinione ſi poteſſe mantenere per vera; niſtedimeno piu dentro conſiderando

rando noi queſta materia, doueremo determinare alcun modo piu partico-
lare, nelquale ciaſcuna virtù dipenda piu dall'vno dell' detti appetiti, che
dall'altro. Onde diciamo, che molto conuenientemente la fortezza è prin-
cipalmente fondata nell'appetito irascibile per conto de pericoli, ne quali
incorre l'huomo forte di patir le ferite, & l'iſteſſa morte; per eſſere cotai
coſe da noi ſommamente abhorrite, & allequali non ſenza gran viuacità
di ſpiriti appropriati all'irascibile ſi fa reſiſtenza. All'incontro la tempera-
za, per cauſa de piaceri carnali tanto apprezzati, & deſiderati dalla natu-
ra noſtra, andara ripoſta principalmente nell'appetito concupiſcibile. Ap-
preſſo la liberalità, & la magnificenza pur reſideranno nell'appetito cō-
cupiſcibile, riſpetto al deſiderio della robba, & di quell'altro piace-
re, ilquale ſempre accompagna queſte virtù, di grauficare molti con li
proprij, doni, & d'impiegare leſacultà; l'vna, nelle mediocri ſpeſe, & l'al-
tra, nelle grandifſime. La magnanimità poi, & la virtù de mezani honori,
per eſſere queſte due virtù, come già piu volte è ſtato detto, tali, che in eſ-
ſe ſi comprendono tutte l'altre; pero, parte dipenderanno dalla concupi-
ſcenza, per riſpetto di quelle virtù, lequali principalmente vanno fondate
in queſto appetito, & per riſpetto anchora del proprio obietto dell'hono-
re, a cui ſono intente; parte anchora declineranno nell'appetito irascibi-
le, per cauſa di quelle virtù, lequali principalmente vanno appoggiate a
queſto medefimo appetito. Appreſſo la maſuetudine, poi ch'ella del tutto
ſi trauaglia intorno all'affecto dell'ira, andara mauiſtamēte incluſa nel
l'appetito irascibile. Segue dipoi la virtù dell'amicitia; laquale, per eſſe-
re l'oſſitio ſuo di fare, che l'huomo ſi compiacia de gli atti, & detti buo-
ni & belli d'altrui, & che ſ'opponga alle coſe contrarie, pero dall'vno,
& l'altro appetito hauera ſimilmente dipendenza. La piaciuolezza an-
chora ſ'accollara ſenza dubbio alcuno dalla parte della cōcupiſcenza, per
eſſere il proprio obietto ſuo coſa di piacere. Ma la virtù del veritiero, non
tanto dall'appetito irascibile, quanto anchora dal concupiſcibile dipende-
ra; ſi come parimente accade, dire il vero, coſi per le coſe che piacio-
no, come per quelle anchora che diſpiaciono. Finalmente, ſi come l'o-
bietto dell'huomo ingiuſto è di ſoperchiar altri, parte per il piacere, che
prende del guadagno che venga a fare di robba, o d'altro, ilche conuiene
all'appetito concupiſcibile; & parte per il deſiderio che ha di sbattere, &
abbattere hor queſto, hor quello con offeſa, allaquale ſenza il conforſo
dell'appetito irascibile non condeſcende; coſi la giuſtitia, a cui appartiene
di moderare l'animo dell'huomo nell'vno & l'altro affecto, dalli due de-
tti appetiti hauera dipendenza. Ma è pero d'auertire, che l'appetito, che
cade nell'huomo di offendere altrui, ſempre va terminato, come ad vlti-
mo ſuo fine, nel deſiderio, & piacere, che ſi ha di auantaggiar gli altri nel

R

guada-

guadagno di qualunque cosa: ondè in questo fatto l'appetito irascibile verra ad essere ordinato al concupiscibile; si come in tutte l'altre cose dipendenti dall'irascibile ha da conseguire sempre, come ultimo, l'oggetto di cosa che piaccia: il che è molto ragionevole, essendo a noi stato concesso dalla natura l'appetito irascibile, per incitarci a fuggire quelle cose, le quali sono contrarie a quelle, che la medesima ci fa per principale intentione desiderare, & seguire per il nostro mantenimento.

ANNOTATIONI, ET DVBBI DI M. ANTONIO SCAINO SOPRA IL LIBRO SETTIMO DELL'ETHICA DI ARISTOTILE A NICOMACHO.



Annotatione prima, circa la virtù de gli heroi. Cap. I.

cap. I.

ἡρωικὴ: cioè, heroica virtù.



QUANTO è fatta mentione della virtù heroica, contraria al vizio della ferità. Circa che, è da sapere, qualmente Aristotile parla de gli heroi, nella trigesima seconda diuisione de problemi, alla prima particella; doue va inuestigando la cagione, per laquale gli huomini eccellenti in filosofia, o in poesia, o in altro, sieno ordinariamente malinconici: & rispondendo a questo quesito, dice; che in questi tali abonda la colera nera, & che le infirmità loro si cagionano dall'istesso humore, come a punto auiene a gli heroi; & a questo proposito fa mentione di Hercole, & di alcuni altri famosi al mondo; soggiungendo, che l'infirmità, che sogliono patire huomini cotanto eccellenti, sono dette *ἡρώδεις* comedire, morbo sacro; & che appresso sono veramēte huomini Ecstatici, cioè, eleuati di mente. Da queste parole si comprende chiaramente, che, secondo il parer di Aristotile, gli heroi eccedono in bontà, & valote il commune essere de gli altri huomini; cosa pero, che accade di raro, come che con molta difficoltà si trouino huomini tanto diuini: da che ancho forse è proceduto, che Aristotile, in

le, in trattare della virtu heroica, l'ha passata molto alla leggiera; come di cosa, laquale non essendo visitata, è poco conosciuta; onde piccol campo si poteua hauere di ragionare di lei, essendo virtu, che trapassa l'ordinario essere de gli huomini.

Annotatione seconda, in dichiarazione dell'apparente ragione fatta per prouare, che la temperanza sia vitio piu curabile dell'incontinenza.

Capitolo I I.

ἡ δὲ διατηρῆσις τῆς ἀπονοίας: cioè, ma l'incontinente è soggetto a quel prouerbio.

cap. 2



N questo loco Aristotile fa vna ragione assai apparente, ma pero falsa, per prouare, che l'intemperanza sia vitio piu curabile dell'incontinenza. Et prima dice per via di conclusione, che nell'incontinente ha luogo quel prouerbio, che dice. Quando l'huomo è soffogato, che accade ch'egli piu beua: come che il caso suo non sia piu capace di rimedio. Ilqual prouerbio, secondo Eustratio, si verifica in coloro, i quali restano offesi da quelle cose, dallequali douerebbero ricuere giouamento: & il fatto reale di questo prouerbio, pare, che saria tale; come se alcuno si trouasse gia soffogato dell'acqua, & che per aiutarlo se gli ne volesse dar a bere dell'altra: perche hauendo gia mandato fuori lo spirito vitale, per la soffogatione patita, egli in questo caso, non sarebbe piu atto a ricuere alcun aiuto dall'acqua; per cui gia fosse soffogato; laquale nondimeno a debito tempo beuuta suol purgare il gargarone da quelli impedimenti, che gli occorrono. Il simile adunque auene dell'incontinente; a cui, si puo dire, che non accade porre inanzi ragioni per dissuaderlo dalla mala vita; poiche non ha voluto prestare orecchio alla ragione, quando ella gli ricordaua, & persuadeua il suo bene; ma si sia del tutto abbandonato dietro all'inclinationi dell'appetito sensitiuo, dalquale si lasci opprimere, & soffogare in guisa tale, che la persuasione della ragione, laquale gli douerebbe essere di giouamento, non sol par che non gli gioua, ma piu tosto lo aggraua maggiormente di peccato. Da che per conseguente pare, che l'infermita dell'incontinente sia meno curabile di quella dell'intemperato: ilquale almeno cio che fa, opera con electione, ascoltando, & seguendo la ragione in quello, che gli detta; talche pare molto verisimile, che si come l'intemperato dalla ragione non buona è mosso, & persuaso a seguire la vita intemperata; cosi ancho saria capace per ascoltare la buona ragione, per leuarsi dalla mala strada, & rimetterli nella buona; hauendo almeno in lui

R 2 luogo

luogo in qualche modo la persuasione della ragione: il che non pare che si possa dire dell'incontinente, il quale fa ogni cosa a stimolo dell'appetito del senso, contrauenendo a precetti, & alle persuasioni della retta ragione. Et questa pare la vera intelligenza del presente testo, nelquale è da notare; che doue in molti esemplari si troua scritto, *ei μὴ γὰρ μὴ ἐνέπειρο*: cioè, se non è restato persuaso, è superfluo il *μὴ*, li come huomini molto ben dotti hanno osseruato; altramente non li cauarebbe costruito alcuno di senso accomodato: perche la ragione qui fatta, consiste in questo discorso. Se l'incontinente facesse le sue attioni per via di persuasione, cioè, con ammettere quello, che la ragione gli dice, che conuenga, o non conuenga fare, lascierebbe ancho di fare il male a dissuasione della medesima: ma gia si vede, che mentre non è anchora risoluto a qual parte s'appigli, non ammette la ragione, che lo conforta a fuggire i piaceri immoderati; segno manifesto, che la persuasione della ragione non ha luogo presso all'incontinente; da che poi si deduce, che egli sia men curabile dell'infermita sua di quello, che sia l'intemperato: cosa pero del tutto falsa, si come in questo istesso settimo libro Aristotile dimostra, rispondendo a questa ragione.

Annotatione terza, intorno alla narieta delle cose diletteuoli.

Capitolo I I I.

cap. 4.

τῶν γὰρ ἡδίων: cioè, perche delle cose diletteuoli.



N questo loco Aristotile fa mentione della diuersita delle cose grate, & gioconde all'huomo; dellequali, dice esser: ne alcune eleggibili di loro natura; altre in tutto contrarie, degne per ogni modo di essere fuggite; & altre di mezzana conditione, lequali, come indifferenti, possono essere in vn modo eleggibili, & in vn'altro abhomineuoli. Sopra che è prima d'auertire, che le cose di sua natura buone, in tanto sono eleggibili, in quanto sono destinate a qualche buon fine, per cui l'huomo operando come conuiene, si puo rendere degno di laude, & di premio: & tali sono le uirtu, che ci guidano all'acquisto della vita felice: & fra queste sono quì annumerate anchora le ricchezze, & gli honorí, & altre cose simili; lequali si possono dimandare beni eleggibili di loro natura, in quanto che sono destinate all'uso di molte virtu, allequali l'huomo è naturalmente inclinato; non essendo pero assolutamente buoni, & eleggibili, in guisa tale, che dall'uso di essi non possa l'huomo diuertire dal retto fine, & incorrere in molti disordini, & errori: & per cio disse Aristotile nel principio del

del quinto libro dell'Ethica, che nō si doueano porgere preghiere a Iddio, perche ci concedesse cotai beni; ma si bene, affm̃ che essendone noi fatti possessori, ce li facesse terminare in buon fine, come che possano ancho riuscire in male: la onde i beni dell'animo, che sono le virtu, non possono produr mai altro che buoni effetti, conformi a fine bello, & honesto, per essere beni sempre, & in ogniloco, & in ogni modo eleggibili: da che ancho con bella ragione fu mosso Aristotile a mettere principalmente il fine d'ogni nostro bene, cioè l'istessa felicità, in questi veri beni dell'animo nostro, & non già ne beni della fortuna, se non secōdariamente, & sotto certi termini di strette conditioni; cioè, inquanto che da gli huomini fossero adoperati secondo il buon vso, qual conuiene all'ordine delle virtù. Le cose poi ditettamente contrarie alle eleggibili, & che di lor natura meritano d'essere abhorrite, & fuggite, sono principalmente tutti i vitij contrari alle virtù: appresso il mancare di quei beni estrinseci già detti, i quali di loro natura sono destinati a certo buon fine; essendo da tenere in conto di male, il mancar di quello, che sia, o possi esser bene. Le cose poi indifferenti, lequali di loro natura non sono eleggibili, ne abhominuoli; parte sono necessarie a nostri corpi, come il mangiare, & il bere, & altre cose simili, lequali, quanto all'atto della necessità, non apportano laude, o biasimo all'huōmo, ma solo per conto del modo debito, o indebito, nel quale sieno vsate; parte saranno non necessarie, ma che possano pero venire a vso dell'huomo; com'è il camminare, il vestire, il nodrir la barba, l'vso della spada, dell'aratro, & di tant'altre cose ritrouate dall'industria humana; lequali, se ben per auentura potettero hauere buona ragion di fine, rispetto alla buona intentione delli loro inuentori; nondimeno non sono pero tali, che di loro natura contengano certo proprio bene, alquale determinatamente sieno destinate nel modo, che si è detto delle ricchezze, & de gli honori. Onde tutte queste cose insieme (o sieno necessarie al mantenimento de nostri corpi, o sieno trouate per ornamento, o per qualche vtilità nostra) sono ragioneuolmente dimandate cose indifferenti, per non essere eleggibili, ne abhominuoli di loro natura; ma solamente, inquanto che o in bene, o in male sieno vsate da gli huomini, i quali, per il buon vso si renderanno degni di laude, & di premio; & per il mal vso similmente con-

degni di biasimo,
& di casti-
go.

Annotatione quarta, intorno a quello che dice Aristotile dell'incontinenza delle donne. Cap. I I I I.

cap. 3. ἄνθρωποι οὐκ ἔστιν ἀνδρες: cioè, si come ne ancho le donne.



DICE in questo loco Aristotile, che le donne non si dimandano incontinenti, di che rende questa ragione, con dire: *ὅτι οὐκ ἐπύουσι ἀλλ' ἐπύονται*: cioè, perche non sono agenti, ma pazienti nel coito. Sopra che è da sapere, secondo l'opinione d'alcuni, che le donne non sieno continenti, cagionarsi dalla debole complessione, & picciol vigore che hanno; da che auiene, che in esse la ragione non sia talmente ferma, che possano resistere alle passioni, che loro soprauengono. Ma questa interpretatione pare che habbia molte opposizioni: & prima che a questo modo parrebbe, che si volesse solamente concedere, che le donne non potessero essere continenti, senza rimouere da loro l'incontinenza: & non dimeno dice qua Aristotile, che le donne non possono essere dette propriamente incontinenti. Dapoi, se le donne non possono essere continenti, per non hauere in se la ragione ferma in modo, ch'ella sia atta a fare resistenza alle passioni, che le percorrono; ne seguiria adunque, che le medesime per cōto del senso del gusto, circa l'uso del mangiare, & del bere, parimente non potessero essere continenti, si come non possono essere circa l'uso venereo; & non dimeno Aristotile parla di loro solamente quanto al coito, & non già quanto a gli obietti del senso del gusto, ne quali sono atte le donne a essere continenti, & incontinenti, si come ancho gli huomini. Ma non solo questo inconueniente, ma che è piu, ne seguiria anchora, che le donne tanto piu non potessero esser capaci di alcuna virtù, se è vero, che non possano essere continenti, per non ritrouarsi in esse la fermezza della ragione; laquale, per quello che si è dichiarato nel secondo libro dell'*Ethica*, è necessaria in tutti gli habiti delle virtù, come loro principale fondamento; non potendosi pero dire, che le donne non possano essere virtuose, hauendo Aristotile dimostro nella *Politica*, che sono certe proprie virtù delle donne. Perilche (a miglior giudicio sempre rimettendomi) si potria forse dire, che qui Aristotile non opponga alla donna, ch'ella non si possa propriamente dimandare continente, ouero incontinente, per inferire la sua general imperfettione; ma solamente per toccare quell'atto solo, nelquale la donna non concorre, come principio attiuo, nella congiunzione, che viene hauere con il maschio, per rispetto della generatione: perche conuenendo propriamente il nome di continenza, & incontinenza all'huomo, il-

mo, il quale habbia in suo potere di fare alcuna attione, ne segue, che la donna nell'atto della venere, non hauendo altro officio a lei dalla natura assignato, che d'interuenirui come paziente, & recipiente di quello, che dalla forma del maschio in essa puo procedere, ella medesimamente non possa conuenientemente, & propriamente essere tassata in questo fatto del vizio dell'incontinenza, intesa non gia, secondo il commune vso, ma in vn modo esquisito, come si piglia in questo luogo. Ne per questo si toglie, che le donne circa l'vso del coito non possano vsar elezione, & meritar laude con esser virtuose, per astenersi da quello come conuiene: perche si come propriamente saranno dette insatiabili (nel modo che Aristotile le dimanda nella quarta diuisione alla vigesima settima particella de problemi pertinenti all'vso della venere) quando non seruino la debita mediocrità in desiderare il congiungimento del maschio; così vsando bene la ragione in predominare a questo appetito, saranno degue di molta commendatione; & per conseguente, atte a diuentar pudiche, & caste, & a conseguire, & conseruare insieme il celebratissimo stato virginale, con l'aiuto donato loro dalla spetial gratia diuina.

*Annotazione quinta, circa il paragone della peruersita dell'huomo,
& della bestia. Cap. V.*

μυριοπλοσια γαρ' αὖ κακα: cioè, perebe infiniti mali.

cap. 6



DICE qua Aristotile, che l'huomo maligno puo fare mille volte assai piu male delle bestie; & cio per hauer guasto l'intelletto; con cui puo machinare infiniti mali, per essere l'intelletto vn principio libero, atto a volgersi in tutte le forme delle cose. Conforme a questo disse Aristotile nel primo libro della Politica; che, si come l'huomo perfetto nelle virtu è ottimo sopra tutti gli animali, così partitosi dalle leggi, & dalla giustitia, è pessimo sopra tutti loro: di che rende la ragione con dire, che l'ingiustitia armata è cosa molestissima; conciosia che essendo l'huomo armato di virtu, & di prudenza (intendendosi la prudenza, & la virtu naturale, laqual soggiace all'imperfettione) puo valersi di questi doni, & armi così in mala, come in buona parte: onde puo essere sceleratissimo, & sporcissimo, per li peccati della gola, & della libidine, & per molti altri mali.

Annota-

Annotatione sesta, in consideratione della tolleranza, diuisa da sacri Theologi in diuerse specie di uirtu. Cap. VI.

cap. 7.

τὸ μὲν γὰρ κατὰ τὸν: cioè, *perche il tollerare.*



QVI si tocca quella qualita di costume, con il quale si fa la resistenza alle cose dispiaeuoli, in modo tale, che l'huomo non si sottomette loro, ma le supera con farui contrasto, & è per cio dimandata tolleranza; laquale propriamente pratica circa i dispiaceri, che sono opposti alli piaceri carnali; ellendo offitio suo di fare, che l'huomo non s'attristi per non poterli godere: & dilatandosi poi il suo significato; in quel modo, che ancho l'incontinenza propriamente si piglia per conto de piaceri del gusto, & tatto; & per ampio significato si stende ancho a gli honori, all'ira, & ad altri affetti; cosi la tolleranza, oltre a dispiaceri, che concernono la priuatione delle volupta corporee, si diffonde anchora intorno a tutte quelle cose moleste, lequali importano interesse, o della robba, o dell'honore, o della vita, cosi per noi medesimi, come per gli amici, & cari nostri congiunti, in sopportare con animo inuito tutti quelli graui colpi, che ci possono, & sogliono apportare molestia: da che ancho è auenuto, che alla tolleranza si è appropriato il nome di pazienza. Di questa buona qualita sono duo contrari cattui; de quali vno camina al difetto, & è la mollitie d'animo, per laquale (fatto si gia l'animo troppo delicato) si lascia l'huomo facilmente vincere dalle cose moleste; & l'altro va all'eccesso, ch'è proprio della pertinacia, o ostinatione che si voglia dire, per cui l'huomo, con indurato core, persiste in opinione di quello, che non conuiene. Sopra che è d'auertire, che queste qualita (come ancho si è gia detto della continenza, & incontinenza) veramente ne le buone sono uirtu, ne le cattue sono uizij consumati: & questo per ritrouarsi sempre in coloro, i quali dalle predette passioni patono trauaglio notabile; alzandosi in loro il senso, & la concupiscenza contra la ragione, come quella, che non è ancho ben ferma in eleggere quello, che conuiene; quantunque poi il tollerante preuaglia nel contrasto delle dette passioni; si come all'incontro il molle, & l'ostinato si lasciano da quelle sottomettere. Appresso è da sapere, come i sacri nostri theologi hanno distinto la pazienza, & la costanza, & la longanimita, come specie di uirtu insieme differenti; & certo con molto giudicio, poiche tanto meglio da noi vengono intese le cose, quanto piu sono insieme distinte: & dicono, che la pazienza è quella, con laquale l'huomo sopporta intrepidamente, senza soccombere, i mali, che gli sopra-
stanno

stanno: & che la costanza lo fa prontamente abbracciare le fatiche, per adempire le buon'opere incominciate, con opporsi alle difficoltà, che sorgono in contrario; & la lunganimità gli porge vigore per continuare con salda fermezza nell'aspettazione del bene, quantunque gli fosse lontano: hauendo appresso li sacri theologi dato nome di virtù a queste qualità, insieme con la perseveranza; laquale dicono essere quella virtù, per cui viene a continuare il Christiano insino al fine della vita sua nelle belle, & buone azioni, senza mai mancare in quelle, mediante certa fenna immobilità. Ma quanto sia della pazienza, costanza, & lunganimità, si può anche dire, che commodamente si riducano sotto la tolleranza nel modo descritto da Aristotile; poichè mediante questa buona qualità, & si fa resistenza alli dispiaceri, che ci stanno intorno, in modo tale, che l'huomo da quelli non si lascia vincere, ilche è ascritto alla propria opera della pazienza; & si comporta la fatica, che bisogna hauere in superare le difficoltà, che s'oppongono per giungere al fine delle cominciate imprese, ilche è assegnato alla costanza; & si sopporta finalmente, senza mai mancare d'animo, la lontananza del bene aspettato, si come propriamente conuiene alla lunganimità. Et in tutti questi affari è però da presupporre, che l'huomo patisca grande contrasto, & dentro dell'animo sopporti notabil trauaglio per le molte difficoltà, & contrarietà, lequali a lui s'oppongono, tutte sotto la ragione di cosa dispiaceuole; quantunque poi nel combattimento per il più preuaglia, ne da loro si lasci sottomettere: altrimenti, volendosi dire, che l'huomo in opporsi a detti dispiaceri, non senta contrasto, ne molestia alcuna, si passerebbe, secondo la dottrina di Aristotile, dalla qualità de costumi imperfetti, all'habito delle perfette virtù morali; mediante lequali si presume, che si sopporti, & opri tutto quello, che conuiene alla retta ragione con agevolezza, & senza contrasto, o trauaglio di passione contraria. Et se li sacri theologi christiani, oltre l'uso de filosofi, hanno canonizzate per virtù, le antedette qualità de costumi, a questo, non senza gran fondamento indutti si sono: perchè, considerata la pratica del viuere humano, per cui chiaramente si comprende, che gli huomini non arriuanò al segno delle perfette virtù (almeno comunemente parlando secondo la uia ciuile) ma che si stanno in vna continua battaglia, che passa tra l'appetito sensitiuo, & la ragione; & atteso massimamente il somito restato dalla contratta contagione, per il peccato originale, hanno meritamente attribuito il nome di virtù a quelle qualità de costumi, per lequali l'huomo fa resistenza alle cose, che sono contrarie alla retta ragione; & contra di quelle combattendo, preuale, vincendo & le maggiori, & le minori contrarietà; & superando insino al finir della vita gli intoppi, che vengono fatti da così dura, & continua battaglia. Ilche poi veramente

ottenere non si puo, senza spetiale influxo di gratia, & di virtu diuina; la quale spirar suole in coloro, i quali con ogni studio, & affetto desiderano, & cercano di sottoporsi al santo beneplacito d'Iddio: onde, per l'aggiunta di questa virtu, & gratia diuina, per laquale l'huomo viene a far opere che auanzano l'humana forza, ragioneuolissimamente da nostri theologi christiani haueranno meritato il nome di virtu, & la pazienza, & costanza, & la lunganimita insieme con la perseueranza, essendo essercitate nel modo sopradetto: si come dalli medesimi molto conuenientemēte la continenza è dimandata virtu, quando sia tale, come si puo per fauore diuino ritrouar nel christiano, che sia vn'astinenza talmente lontana da ogni concupiscenza, che in alcun modo la passione non inforga contra la ragione; ilche parimente senza spetiale aiuto diuino non auiene. Ne deue offendere l'animo d'alcuno, che con le virtu infuse si trouino le passioni non così domate, come si presuppongono essere nelle virtu acquistate: perche, dipendendo queste dall'habito, ilqual si fa con vna continuata assuefattione di lungo tempo, non è marauiglia, che mediante vna tal consuetudine, laqual in vn certo modo passa in luogo di natura, venga raffrenata l'alteratione de gl'affetti in coloro, che giungono a quest'altro segno di virtu. Ma in quelle virtu, che Iddio infonde ne suoi eletti, è da considerare, come le produce in vn momento, sopra l'ordinario vso humano, con donare marauigliosa virtu di operare contra gli habiti viciosi dianzi fatti; laqual massimamente si scopre nell'huomo, d'impio fatto pio; come quello, nel quale prima stauano la volonta, & la ragione obsequenti all'appetito irragioneuole, & dappoi in vn'istante si veggono di maniera tale ingagliardite, che con franco, & deliberato animo egli vuole, & puo, mediante il detto aiuto diuino, tener sotto la sua obediēza tutte quelle brutte cupidita, dallequali soleua già essere soggiogato: benchè esse non manchino di repugnare, & contradire allo spirito: onde non è marauiglia se le passioni inforgano anchora dopo le virtu infuse in coloro, i quali non erano auezzi prima, ne essercitati in domarle; non lasciando pero giamai la bonta diuina abbandonati li suoi fedeli della sua santa gratia per poter resistere, con ottener vittoria, a tutte le cose contrarie; dando a molti spesse fiate, sotto lo stimolo dell'infirmita, occasione d'alzarsi con l'essercitio della virtu a maggior perfettione, come di se stesso scriue il beato apostolo Paolo: & alle volte anchora essendo corte in leuar a qualche suo buon seruo per gratia spetiale la battaglia della carne, o d'altro stimolo; si come fra gl'altri si legge di S. Tomaso Dottore Angelico; a cui Dio si compiacque far gratia di strignere i lombi in maniera tale, che piu non hebbe a sentire stimolo alcuno di libidine, poiche egli hebbe superato le graui tentationi hauute prima per conto della carne.

Annotatione settima, intorno a diversi effetti della virtù, & del vizio. Cap. VII.

ὁ γὰρ ἀρετὴ: cioè, perche la virtù.

cap. 8



TOCCA in questo loco Aristotile quelli effetti contrari, i quali vengono prodotti dalla virtù, & dal vizio dentro all'anima ragioneuole; dicendo, che la virtù rende perfetta ne al nostro principio, cioè, alla ragione, & al nostro intelletto, il qual'è inclinato di sua natura a buon fine, & in cui ancho li conferua mediante la virtù. All'incontro il vizio guasta, & corrompe la ragione humana, facendola deuiare dal suo vero fine; & questo, per condescendere l'huomo alle inclinazioni dall'appetito carnale, a cui in tal caso la ragione viene sottomessa. Ma non per cio si toglie, che ancho ne cattiu non sia l'uso di ragione; il quale in loro si troua veramente, ma ben pero fuori della vera regola. Soprache è da sapere, qualmente il nostro intelletto è qui dimandato da Aristotile principio, per esser egli l'origine di tutte le nostre attioni; & questo per causa de cōcetti, che sono in lui unpresi; sendo l'intelletto quello, da cui dipende il proprio essere dell'huomo, si come insegna Aristotile ne libri dell'anima.

Annotatione ottaua, in qual modo il fine delle attioni humane sia ancho principio. Cap. VIII.

ὁ δὲ τὰς ἀρετῶν τὸ οὐ τέλος, ἀρχὴ: cioè, nelle attioni il fine è principio. cap. 8



DE in questo loco Aristotile, che il fine dell'attioni humane è vn principio simile alle suppositioni di matematica: perche, si come queste non si prouano per via di ragione, ma si presuppongono per vere, & certissime; così delli principij, che concernono il fine delle attioni humane, non è dimostrazione alcuna, ma veri, & notissimi appariscono presso di coloro, i quali haueranno l'animo piegato al bene; o sia per dispositione naturale, o per habito acquistato mediante l'uso: alche s'affronta con le cose già dette nel primo libro dell'Ethica: oue si disse, che il τὸ εἶναι cioè, il quia, è il fondamento, in cui s'ha d'appoggiare la certezza di questa filosofia ciuile, senza cercare altra cagione per confermare quello che in essa si considera, & si presuppone sotto la norma, & giudicio de gli huomini prudenti,

Annotatione nona, in dichiarazione del testo, in cui si rende la ragione, perche non continui in noi sempre l'istesso piacere. Cap. IX.

C. 14. οὐκ ἀείδ' οὐδὲν ἄνδ' τὸ αὐτὸ: cioè, & non sempre l'istessa cosa è di piacere.



RENDI in questo loco breuemente Aristotile la cagione, per laquale auiene, che non dura sempre presso di noi vñ istesso piacere; & dice, che questo procede; διὰ τὸ μὴ ἀπλῶς εἶναι ἡμῶν τὴν φύσιν, ἀλλ' ἐνέειν τι, καὶ ἕτερον. καὶ δ' ὁ φθαρτὰ: cioè, per non essere la nostra natura semplice, non essendo composta dell'anima sola, ma hauendo appresso in sua compagnia cosa tale, che ci rende mortali: & di questo è cagione la massa del nostro corpo: ὥστε ἀν τι ἑτέρον ἀνάττη, τοῦτο τῇ ἑτέρᾳ φύσει, παρὰ φύσιν: da che soggiungendo, dice auenire; che se vna di quelle due nature, come (verbi gratia) l'anima fa qualche operatione, conuiene, che questo sia oltre la natura dell'altra natura, cioè, oltre all'inclinatione del corpo: perche, essendo il corpo terreno, senza dubbio, non puo durare lungamente solleuato nell'operationi fatte dall'anima; le quali, se ben sono in vn certo modo ancho communi al corpo, inquanto che li spiriti, che seruono all'opere animali, sono necessariamente congiunti con il corpo; sono pero oltre l'inclinatione naturale di tutta la massa corporea: onde auiene, che nel sentire, & nell'intendere si pate fatica; & per conseguente, ne succede il fine d'ogni nostro piacere: ἵταν δ' ἰσάῃ, οὔτε λαμπρὴν δοκεῖ, οὔδ' ἡ δὴ ὁ παραττόμενος: in caso poi, che queste due nature s'aggiuolino insieme, in modo tale, che l'operatione tanto tocchi all'anima, quanto al corpo, quiui non si sente piacere, ne dispiacere alcuno; come auiene del nodrire, del crescere, & del generare, operationi naturali, nellequali ha tanta parte il corpo, quanta l'anima vegetabile; & nellequali non si sente piacere, o molestia, se non per accidente, cioè per l'aggiunta del senso, ch'occorra nelle dette cose. Intendere, come vogliono alcuni, che del corpo, come corpo, distinto in tutto dall'anima, sia certo proprio piacere, questo è contrario di diretto alla dottrina de libri dell'anima; ne quali si conchiude, che doue non è senso, non puo ancho essere piacere, o dispiacere. Oltre a cio Aristotile nel decimo libro dell'Ethica, disputando contra quelli i quali voleuano, che la volupta fosse empimento, adduce fra l'altre questa ragione: se fosse il vero, dice, che la volupta fosse empimento, ne seguira, che il corpo, il quale si empie di cibo, sentisse piacere; ilche presuppone per falso, & impossibile. Appresso nel decimosesto problema, nella quarta diuisione de' problemi, rendendo Aristotile la ragione, onde sia, che necessariamente il coito

il coito è soaue, & dolce; dice come questo auiene, per'essere ogni cosa della natura soaue, mentre che possa essere capita dal senso: da che si raccoglie, che (secondo l'opimione di Aristotile) non puo hauer luogo il piacere nell'animale senza il concorso del senso. Ma, oltre alle cose dette, s'aggiunge difficulta a gli interpreti, per non dichiararsi da loro quello, che importi questa voce, *ισάτης*: laqual è pero di molta importanza: oltre che dire, come alcuni interpretano, che quello, che piace al corpo, & all'anima, non sia, ne di piacere, ne di dispiacere al corpo, per essere operatione dell'anima, è (si come ogn'vno puo auertire) vn parlare, che vnlica cōtradittione; & per cōseguente nō solamēte falso, ma ancho impossibile.

Dubbio primo, nelquale si risolue, come la uirtu heroica è differente di spetie dalla uirtu commune, da che insieme si fa chiaro, in qual modo il magnanimo, & l'heroe sono l'istesso. Cap. X.

IN TORNO al settimo libro dell'Ethica occorre prima dubitare, se la uirtu heroica sia differente di spetie dalla uirtu morale. Alcuni tengono di no; fra quali Eustratio ne suoi commētari sopra l'Ethica, dice, che la uirtu heroica nō è altro, che vn eccello di bene sopra la uirtu morale; come dire, vna fortezza sopra i forti; vna temperanza sopra i temperati; & così nel resto dell'altre uirtu: soggiungendo egli, che da tal eccello nō si deu cagionare differenza di uirtu. Ma in contrario manifestamente appare l'autorità d'Aristotile nel principio di questo settimo libro, oue dice, che sono tre spetie di costumi da fuggire; cioè, l'incontinenza, il vizio, & la bestialità, allequali oppone tre altre spetie di costumi da seguire; & sono, la continenza, la commune uirtu morale, & la heroica contraria della bestialità: onde essendo, secondo il parere di Aristotile, tre sorti de mali costumi, ne segue, che ancho tre sieno quelle de buoni: pero la uirtu heroica sarà spetie di uirtu differente dalle cōmuni uirtu morali. Ne faccia difficulta, che si presupponga, che dall'eccello del bene si generi diuersità di spetie; poiche su già proposta la magnanimità per uirtu differēte dalla uirtu de mezzani honori; & questo solamēte per causa dell'eccello, & eminente, nellaquale il magnanimo possiede le uirtu sopra l'essere commune delle uirtu morali; da che consequentemente indutto viene a riputarsi degno di supremo honore, & a procurarlo, come conuiene alla dignità sua, in che poi si termina la perfettione della magnanimità. Ma dira alcuno: dunque il magnanimo sarà l'istesso, che l'heroe? Diciamo, che questo si puo molto ben sostenere; atteso, che Aristotile habbia attribuito al magnanimo, come cosa sua propria, l'hauere in se grandezza, & la perfettione (che è quanto dire eccello) d'ogni

d'ogni virtù, & detto appresso, che la vera magnanimità difficilmente si ritrova; conditioni, lequali sono parimente assegnate dal medesimo Aristotile all'heroe; a cui medesimamente poi non è da dubitare, che non conuenga attribuire, si come al magnanimo, ogni supremo honore: onde da Poeti principali, si come Homero, & Virgilio, vien dato all'heroe l'epiteto di magnanimo. Et di qui si potria forse dire, che Aristotile si risolse di parlare della magnanimità solamente sotto la consideratione di quella dignità, che a lei si deuè, per farci venire in cognitione, come alli possessori di questa virtù conuengono tutti li maggiori honori, che possono deriuar da gli huomini, isprimendo insieme le conditioni, che concernono li detti honori, & alcune proprietà, dalle quali si potesse comprendere l'effigie del vero magnanimo; in che possiamo dire, che insieme anchora l'immagine dell'heroe sia stata abbozzata, & disegnata; & non già uolse Aristotile trattare della magnanimità, secondo la qualità specifica dell'eccesso, nellaquale ella supera le virtù morali; soprachè altro da lui non si ha, che quell'istesso, che ha detto della virtù heroica; cioè, che è virtù, laqual eccede l'essere delle comuni virtù morali, da cui l'huomo uiene in un certo modo inalzato sopra la natura humana alla diuina. Perilche è ancho d'auertire, che se la virtù heroica si mette per virtù distinta dalle virtù morali, questo s'ha da intendere quanto alla qualira propria della commune virtù morale; & non già quanto alla magnanimità considerata secondo l'eccesso di virtù, in che ella parimente, si come la virtù heroica, è distinta dalle comuni virtù morali. Et se poi in compagnia delle dette virtù, si è parlato anchora della magnanimità, questo si è fatto molto conuenientemente per rispetto dell'honore, ilqual è un'obietto, che cade parimente sotto la magnanimità; & sotto la commune virtù morale, con renderle per questo insieme distinte nella differenza del mediocre, & del supremo honore; in quel modo, che ancho la liberalità si distingue dalla magnificenza sotto la ragione delle mediocri spese, & delle supreme: essendosi in oltre nel medesimo trattato, fra certe proprietà assegnate al magnanimo, espressa quella inclinatione, laqual deuè essere nell'huomo, che possedga in eccesso le virtù, di procurare, che tal eminenza resti guiderdonata, & ornata di condegni honori, per liquali in un certo modo le uirtus s'ingrandiscono, come pur dichiara Aristotile nel trattato della magnanimità. Ma se di più alcuno andasse dubitando, come possa essere, che dall'eccesso si generi la virtù heroica; atteso che la virtù si ponga in mezzo de gli estremi a guisa di un punto indiuisibile, oltre alquale lo eccedere è tenuto in conto di uizio; Diciamo, che questa difficoltà ha loco nell'ordinario essere delle virtù morali, nelle quali lo eccedere fuori di certa mediocrità, è tenuto in conto di uizio; & ciò per incorrere in questo modo

modo l'huomo in cosa mala; ma non già nella uirtù heroica, doue l'ecceffo è inteso per cosa buona, & per un'accreffimento dell'istessa uirtù; essendo manifestamente altro lo stato della uirtù commune, & altro quello della sua eminenza, da cui prouiene la uirtù heroica.

Dubbio secondo, in qual modo il briaco ritorni nel suo pristino sentimento. Cap. X I v.



I puo ancho ricercare, in qual modo il briaco, di cui in questo libro si è fatta mentione, ritorni in se stesso, & a sapere come prima; auengache, mentre l'huomo è briaco, apparisca priuo della pristina cognitione, & in tutto spogliato dell'uso di ragione. Si risponde, che al briaco nell'atto della briachezza non ha pronta la solita sua dottrina, ne in lui la ragione in tal stato fa l'offitio suo; & questo, perche dall'immoderato uino beuto si leuano graui vapori, i quali offuscano i sensi, & aggrauano li spiriti, che seruono all'atto dell'intendere: onde in certo spatio di tempo risoluendosi i detti vapori, vengono a tornare li spiriti puri, & pronti, & atti a far le loro operationi come prima; talche ritrouandosi già l'intelletto in habito, in cui si conseruano le cose concette mediante l'imaginatione, & la memoria; pero non è marauiglia, che l'huomo dopo la briachezza, ritorni a sapere, & a usare la ragione come prima, sendosi a lui leuato l'impedimento, ilqual gli teneua oppresso, & in un certo modo legato l'intelletto.

Dubbio terzo, come la consideratione del piacere conuiene al filosofo civile. Cap. X I I. & ultimo.



ANCHOR da mettere in difficulta, per qual cagione in questi libri morali Aristotile habbia parlato così pienamente, come ha fatto del piacere; auenga che questa materia pare che molto piu conuenga a libri dell'anima, doue si tratta come di proprio subietto delle uirtù cognoscitiue; non essendo finalmente il piacere altro che senso, ouero intelletto di cosa grata. Diciamo, che se bene questo è uero; nondimeno per molte cagioni l'ampio, & esquisito trattato del piacere apparteneua alla giuriditione del filosofo morale. Prima, per la uarieta de piaceri, de quali alcuni sono honesti, & altri dishonesti; onde conueniua determinare quali piaceri s'hauessero a seguire, & quali fuggire, ilqual offitio non potea essere proprio d'altri, che del filosofo morale. Dapoi anchora per rispetto delle attioni humane

humane, lequali sono il vero obietto della filosofia civile, con lequali vanno sempre accompagnati, o piaceri, o dispiaceri, da quali, secondo la lor qualita deriuano le virtu, & i vitij ne gli huomini. Finalmente toccaua al filosofo morale il carico di trattare del piacere, per essere egli il vero Architetto di tutti i fini, come quello ilquale discerne li buoni da i cattiu; massimamente potendo la volupta essere seguita, com'è da molti per fine vltimo della nostra felicità. Ne per questo si toglie, che il filosofo morale dalla scienza dell'anima non pigli in prestito la cognitione della natura del senso, & dell'intelletto, & per conseguente quella anchora del piacere quanto alla sostanza sua; & per questo conto, si come ancho per altri rispetti, la filosofia civile si riduce in buona parte sotto la scienza dell'anima.



ANNO.

145

ANNOTATIONI, ET DVBBII
DI M. ANTONIO SCAINO
SOPRA IL LIBRO OTTAVO DELL' ETHICA
DI ARISTOTILE A NICOMACHO.



*Annotatione prima, per esplicar il genere dell'amicitia diuisa in
varie spetie. Cap. I.*

οἱ φίλοι γὰρ ἢ οἰόμενοι: cioè, perche quelli, che stimano essere una.

cap. 1



HE non sia argomento, ilqual stringa per dimostrare, che tutte l'amicitie (si come alcuni vogliono) sieno d'una medesima spetie, dire, che l'amicitie non hanno differenza insieme se non in piu, & meno, da che non si cagiona propriamente diuersita di spetie; si lascia in questo luogo Aristotele chiaramente intendere: opponendo all'incontro le cose dichiarate per inanzi, cioè, la liberalita, ch'è posta virtù differente di spetie dalla magnificenza, per impiegarsi questa nelle grandissime spese, & quella nelle mediocri; & la magnanimita, laqual medesimamente è stata presupposta virtù differente da quella de' mezzani honori, per occuparsi lei ne grandissimi. Per cio, essendo chiaro, che si trouano varie amicitie, lequali senza alcun dubbio, sono differenti nel piu & meno, non si douera per cio dire, che non possano essere ancho differenti insieme di spetie, si come sono veramente; essendone di tre sorti, cioè, l'honestà, la diletteuole, & l'utile: fra le quali pero l'honestà tiene luogo tanto principale sopra l'altre, che lei sola si puo dir propria, & vera amicitia, & che l'altre dalla simiglianza, sua riceuano il nome, & l'essere dell'amicitia. L'honestà amicitia diciamo essere propriamente quella, laquale si troua ne soli virtuosi, & ha per suo fondamento il vero, & assoluto bene, cioè, l'istessa virtù; con cui si come poi hanno qualche conuenienza l'utile, & il piacere, per essere questi anchora fra'l numero de' beni; così parimente l'amicitie, che si contraggono per conto dell'utile, o del piacere, hanno qualche corrispondenza con l'amicitia propria de' virtuosi: essendo pero queste, in co-

T
paratione

paratione di quella, tali, qual è l'oro di bassa lega in paragone del fino, & perfetto; onde aucho, si come l'oro fino serue a prouare il basso, colli l'amicitia de virtuosi sarà la vera norma, & regola per discernere l'altre amicitie, lequali non sono tanto perfette. Et di qui Aristotile si mosse a impiegare i suoi principali ragionamenti dell'amicitia in quella de virtuosi, come amicitia principale, per cui si viene in cognitione dell'altre: & questo facendo egli secondo il methodo del genere non equiuoco, oue il nome solo è comune alle spetie; ne vniuoco, in cui le spetie conuengono insieme nel nome, & nella definitione: ma del proportio nato, detto genere analogico, nelquale si troua sempre vna spetie participante la natura del genere in vn modo principale sopra tutte l'altre: ilche è in quel modo a punto, nelquale nella Metafisica è considerato lo esserè genere generalissimo di tutte le cose primamente nella sostanza, come parte di lui principalissima; & dappoi ne gli accidenti, i quali mediante la dipendenza, che hanno con la sostanza, vengono manifestati. Percio molto ben disse Aristotile nel settimo libro a Eudemo; che l'amicitia è vn genere a guisa del termine medicinale: perche si come questo s'accommoda al corpo, & all'anima, & ad altre parti del medico, & è poi appropriatamente posto per dinotare l'istrumento, di cui il medico si serue nelle sue operationi; così l'amicitia, benchè sia di piu forti, è però principalmente, & propriamente da intendersi per quella, ch'è posta nell'honesto, & ha luogo solamente ne virtuosi; dunandandosi poi l'altre a comparatione di quella, amicitie improprie, come imperfette, & poste in luogo inferiore.

Annotatione seconda, circa la comparatione fatta da Aristotile intorno al governo Regio, & lo Aristocratico. Cap. II.

C. 10. 1b

τούτων ὁ βέλτερος: cioè, ma di questi l'ottimo.



RESPONDE in questo luogo Aristotile, che il Regno sia il miglior gouerno di tutti gli altri, doue è d'auertire; che nel terzo libro della Politica Aristotile disputa a lungo, quale sia il migliore reggimèto; se il Regno, ouero l'Aristocrazia; & la questione non si risolue tanto in fauor del Regno, che l'Aristocrazia non se gli contraponga quasi come in eguale paragone. Pero, per la resolutione di questa materia è bene rimettersi al detto libro; con dire per hora, che in questo luogo Aristotile segue il parer volgatissimo di Homero, ilquale disse che non era buono il principato di molti.

Dubbio,

Dubbio primo, nel quale si mostra, come l'amicitia è uirtu, oueramente non è senza uirtu. Cap. III.



HA VENDO detto Aristotile nel principio di questo libro, che l'amicitia è uirtu, o almeno non è senza uirtu, pero è da cercare in qual niodo questo sia uero. Alcuni adunque hanno detto, che l'amicitia è uia uirtu, laquale consiste in affetti, & atti amicheuoli posta in mezo fra l'adulatione & la rusticità; & questo confermano con vna tal ragione; perche dicono. Se in amore si può eccedere la misura cōueniente, come si raccōta di quel Satiro, ilquale portaua così grande amore a suo padre, che essendoli morto, non volle anch'egli rimanere più in vita; & si può ancho mancare di essere amoreuole, si come si trouano alcuni così rustici, che in tutto sono priui di questo amabile affetto d'amore: Adunque essendo questi estre mi cattiu, & biasimeuoli, ne seguita, che sia vera uirtu amare chi, quanto, & come conuiene, & che pero l'amicia sia vna vera spetie di uirtu: laquale poi dicono essere parte della giustitia, si come pare che Aristotile habbia accennato in questo ottauo libro. Ma in contrario di questa opinione sono diuerse ragioni: et prima si può dire, che della uirtu dell'amicitia posta nel mezo tra l'adulatione, & la rusticità, si è trattato nel quarto libro dell'Ethica; ne quella consideratione con la presente è la inedefinima. Dapoi, perche non è manco uero, che qui s'insegni (come pare che presuppongano alcuni) il modo di portar amore all'amico per seruare in quest'atto conueniente misura; ma solamente si parla delle varie sorti d'amicitia, considerandosi appresso quello, in che consista ciascuna di loro, & l'origine dell'amicitie, & quando, ouero come si debbano disciogliere, & conseruare, & altre simili considerationi si fanno appertinenti all'hbito (per dir così) dell'amicitia, & non già all'affetto d'amore. Finalmente, non è ancho da concedere, che l'amicitia sia uirtu, per essere vna spetie di giustitia: perche questo non dice Aristotile; ma si bene, che s'hanno a seruare le leggi accomodate a ciascuna sorte d'amicitia; come quella, che non si può esercitare, & mantenere senza certa reciproca corrispondenza di officij, & di giustitia: & questo, per essere l'amicitia necessariamente fondata nella relatione & interesse dell'amico, in vn modo simile a quello, nelquale la giustitia ha sempre riguardo alle cose d'altri; da che pero non segue, che l'amicitia sia vna spetie di giustitia. Perilche noi diremo in vn'altro modo: cioè, che l'amicitia, di cui si tratta in questi libri, non è assolutamente uirtu; perche la uirtu morale dipende dall'elettione, & proprio studio humano. La onde il contrahere amicitia con al-

tri, non è in potere dell'huomo solo; ricercandosi, che duo animi diuersi di corpo s'uniscano insieme, diuenendo in vn certo modo di due vno; ilche non è già in potere, & arbitrio di un solo: & per cio Aristotile³ nel nono libro dell'Ethica in quella parte, doue considera, se al beato sieno necessarii gli amici, fra i beni esteriori pone anchora l'hauere de gl'amici: in modo perso, ch'egli presuppone quello per il maggior bene di tutti gli altri beni extrinseci; come quello, ilqual dipende dall'istessa radice delle proprie virtu di ciascuno; cosa, che non si troua già in altra sorte di beni extrinseci, non eccettuandosi manco l'honore, ilqual poi senza alcun dubbio precede a tutti gli altri beni, che da cagione extrinseca possono in noi derivare. Perilche si conclude, che l'amicitia sia virtu non assolutamente, ma sotto conditione; cioè, inquanto che conuiene presupporte, che i ueri & buoni amici hanno da essere necessariamente virtuoli: a quali poi, per essere dotati di prudenza, & d'ogni altra sorte di bontà, non accade manco presfiger leggi del modo di amarsi, & di osseruarsi, & seruirsi insieme l'un l'altro. Questa resolutione circa la proposta difficultà confronta con quello, che Aristotile disse nel principio di questo libro ottauo, che l'amicitia, o era virtu, o che senza virtu non potea stare. Parlando poi in generale di tutte l'amicizie, diremo; che in niuna sorte d'amicitia essercitar si possono gli atti, & officij amicheuoli, in quel modo che conuiene, senza vna certa accommodata destrezza, & prudenza; con cui pare che molto ben si notificano, & conseruino l'amicizie in quel modo, che nella città, per ambire, & ottenere la graua de cittadini, suol giouar molto al saper trattenerli giudiciosamente con ogn'uno; vñdo l'arte detta volgarmente il broglio; opera, laquale, se non è assolutamente virtu, almeno nò è senza qualche virtu di prudenza ciuile. Onde Aristotile in questi libri dell'amicitia insegna molte regole, da cōseruare essa amicitia; non già la vera, ch'è fondata nella virtu; ma l'altre, lequali hāno per obietto l'utile, o il piacere; conciosia cosa che quelle amicitie per la imperfettione, nellaqual sono fondate, habbiano bisogno di molti puntelli per mantenerli.

Dubbio secondo, se l'amicitia habbia origine da similitudine, o pure da contrarietà. Cap. IIII.



E l'amicitia si cagionasse da similitudine, o pur da cosa contraria, ne accennò Aristotile la questione nel principio di questo ottauo libro, toccando sopra cio diuersi pareri de gli antichi: & dapoi trattando dell'amicitia fondata nell'utile, disse, che puo parere, ch'ella si contragga tra persone contrarie; li come il pouero con il ricco, l'ignorante col dotto facilmente s'accompagnano per amore dell'utile, che da loro aspettano: soggiungendo appresso, che questa consideratione si doueua lasciar da parte, come estranea, ne punto conforme alli ragionamenti de nostri costumi; & come quella, nellaquale si va a toccare la famosa questione, che si vuol fare circa il nodrimento de nostri corpi; ricercandoli, se si nodriscano di cose simili, o pure di contrarie. Perilche, se bene non senza curiosita, pero non fara del tutto inutile, per eccitare maggiormente il nostro intelletto alle speculationi, vedere sotto breuita quello, che in questo problema si douesse, o potesse risolvere dalla parte del vero; & poiche si è gia presupposto, che l'amicitia de virtuosi sia la principale, & la perfetta, dallaquale si prende la norma sopra l'altre; daremo senza scropolo di cosa contraria, che l'amicitia de virtuosi prouiene, & si genera dalla simiglianza de costumi, ne quali insieme conuengono; conciosiacosa che un'amico di questa sorte ami nell'altro la bellezza di quelle virtu, lequali parimente esso possiede, diuenendo per tal ragione, & simiglianza di costumi, come vna cosa istessa insieme: Ne faccia difficulta, che molti artigiani d'un istesso mestiero habbino ordinariamete rissa, & emulatione inhieme, si come l'un figolo, per antico prouerbio, con l'altro figolo fa a'garra: perche, prima diciamo, che la vera amicitia nasce da quelle virtu, lequali fanno l'huomo moralmete buono; ilche non gia conuiene all'arti, nellequali molti huomini possono essere eccellenti, & con tutto cio macare de buoni costumi: oltre che non è maco da dire, che un figolo odij l'altro, inquanto figolo; altrimenti ne seguirebbe, che l'istesso figolo odiasse se stesso, inquanto figolo: ma essendo che ciascuno ami piu se stesso, che gli altri; quindi auiene, che ogni artigiano desiderado di soprastar a gli altri, s'induce talhor a portar odio ad altri artefici suoi pari, mosso dalla cupidita dell'utile, & guadagno, qual teme che da essi non gli sia leuato. Quanto sia poi per coto dell'amicitia dell'utile, o del piacere, diciamo, che queste anchora a imitatione della vera amicitia, si cagionano dalla simiglianza di cosa, laquale se non si troua vguilmente in atto nell'una, & l'altra parte, come auiene della perfetta amicitia; almeno dall'vna vi si troua in potenza, & dall'altra in atto; si come occorre nell'amicitia del pouero con il ricco,

lesse presupponere che l'huomo fosse scarso, & avaro della propria buona volontà verso l'amico. Eustratio risponde a questa oppositione, & dice, che la sentenzia d'Aristotile si deue intendere quanto all'amicitie non vere. Ma noi, salua l'autorità d'un tanto huomo, forse potremo assolutamente dire; che ancho nell'amicitia vera non è inconueniente, che l'huomo non voglia così vedere tutti i sommi beni nell'amico, che (si come accenna Aristotile nell'istesso loco) non li voglia prima per se stesso; ateso che ogn'vno sia piu congiunto con se stesso, che con qualunque altro: & questo si conferma con l'autorità del medesimo filosofo nel nono libro dell'Ethica in quella parte, oue tratta dell'amor proprio di se stesso; dicendo egli in quel luogo, che l'huomo dotato d'eccellente virtù, cederà volentieri a gli amici le ricchezze, & le dignità, & altri beni; riseruando pero a se medesimo quel bene, che consiste nel bello, & nell'honesto, & nella somma, & vera laude, di cui niente può essere piu prezioso, ne piu caro a gli animi belli; si come sono gli egregi fatti di qualche bella, & honorata impresa.



ANNOTATIONI, ET DVBBI
DI M. ANTONIO SCAINO
SOPRA IL LIBRO NONO DELL' ETHICA
DI ARISTOTILE A NICOMACHO.



Annotazione prima, per scoprire, come al virtuoso conuenga l'amicitia di se stesso, cosa non gia commune a fanciulli, ne alle bestie. Cap. I.

cap. 4

καὶ παύεται διὰ ταῦτα τ' αὐτὰ; cioè, & uole per se stesso i beni.



HE il virtuoso voglia bene a se medesimo, come dice qua Aristotile, è ancho dichiarato nel settimo libro ad Eudemo, oue in sostanza è scritto, che l'huomo da bene, si come è buono, così desidera, & cerca di essere amico di se stesso, procurando, che le due parti dell'anima, cioè il senso, & la ragione sieno insieme amiche. Questo non ha luogo nelle bestie, & ne fanciulli; per essere quelle in tutto priue della facultà ragioneuole, & questi non anchor atti all'uso del consiglio, & dell'electione; laquale è necessaria per mettere in opera l'amicitia, che l'huomo puo hauere con se stesso.

Annotazione seconda, circa la differenza ch'è tra la beniuolenza, & amore, & il modo uario tenuto da Platone, & da Aristotile in trattar d'amore. Cap. II.

cap. 5

ἡ ἰνυμία: cioè, ma la beniuolenza.



CHIARISSIMA la differenza posta qui da Aristotile tra la beniuolenza, & l'amore, dicendo, che la beniuolenza è come principio dell'amore, ilquale è poi vn' affetto piu intenso di lei. Soprache è d'auertire, qualmente Platone nel Conuiuio parla d'amore in molti modi, pigliandolo etiadio per ogni sorte di desiderio, che possi essere nell'huomo: & fra le molte sue definitioni, mette questa anchora, che Amore sia desiderio

desiderio di partorire nel bello per l'immortalità; & soggiunge, che se il corpo è pregno, desidera di figliar nella carne; si come, oue si trona l'anima pregna, quiui s'attende alla generatione di cose più alte, come fariano le leggi, le quali si partoriscono dall'intelletto de' saui per beneficio della città. Da che si raccoglie, che Platone diede il nome d'amore anchora al desiderio naturale, il qual può esser nell'huomo, di generar vn'altro simile a se per desiderio di se stesso. Ma Aristotile restringendo la consideratione d'amore nella reciproca beneuolenza, la quale gli huomini si sogliono portare l'un l'altro, ha inteso per amore quel desiderio, che cade nell'huomo di uedere bene in altrui, giudicandolo di ciò meriteuole per la buona opinione, che ha di lui, come di obietto amabile; o per esser assolutamente buono, o utile, o veramente diletteuole. Et da vn tal amore vuole poi che habbia origine l'amicitia; la quale in questo modo è necessariamente fondata nella reciproca affectione di due persone, in guisa tale, che secondo l'opinione d'Aristotile, vn huomo amare l'altro, non vuol dir altro, che desiderargli il bene con terminarsi questo affetto d'amore propriamente in beneficio, non già dell'amate, ma dell'amato; il che molto ben si verifica nell'amicitia de' virtuosi: Perche nell'altra, le quali hanno il lor fondamento posto nell'utile, ouero nel piacere, quantunque in esse anchora si comprenda il voler bene all'amico; nondimeno l'interesse dell'utile, o del piacere, da cui molti s'inducono a far amicitia con altri, fa che l'amore principalmente ridondi nell'amante; si come in questo nono libro è stato a pieno dichiarato da Aristotile. La cui dottrina, intorno a questo affetto d'amore, chiunque l'andra ben considerando, ritrouera, che è molto conforme alli comuni ragionamenti, che sogliono dirsi d'amore: poiche se Aristotile vuole che amore sia desiderio di veder bene in alcuno per la buona opinione che habbiamo di lui, la qual ci moue poi a vnirci con esso seco in amicitia; questo molto ben conuiene con quello, che dicono i volgari, che amore è vna benigna piega ouero inclinazione dell'animo nostro verso la cosa che ci piace; la quale potendo, essere così nella volontà mediante l'obietto compreso dall'intelletto sotto specie di cosa buona, & bella, come anchora nella cōcupiscenza sensitua con il concorso dell'idolo rappresentatoci sotto forma grata dall'imaginazione; in noi poi eccita l'affetto & l'ingegno a desiderare, & procurare tutto quello, che serve al mantenimento, & alla grandezza della cosa amata: Parimente da questa inclinazione dell'animo beneuolo si cagiona il tramutarsi, & l'unirsi con la cosa amata: conciosia che imprimendosi la specie della cosa amata dentro al senso, o all'intelletto nostro, si venga a trasformare il senso nell'oggetto sensibile, & l'intelletto nell'intelligibile. Di qui anchora diciamo deriuar la Estasi, effetto, il quale spesso siate suol prodursi ne gli

V amantij

amanti; potendo l'amante mouersi con ogni suo affetto al congiungimento della cosa amata in vn modo così uehemente, & intenso, che tutte le parti del suo essere si vniscano in amare l'obietto grato; onde l'amante, in questo modo conuertito del tutto nell'amato, esce come fuori di se stesso; ilche a punto conuiene alla estasi: et per compiacersi poi l'amante sommamente della cosa amata, di qua anchora alle volte nasce dubbio, & timore dentro all'animo dell'amante di perdere il caro, & amato obietto, da che poscia deriuua l'affetto detto gelosia.

Annotatione terza, circa il bene dispensato dal uirtuoso piu per se, che per altri. Cap. III.

cap. 8

ἀπορίμει γὰρ ἑαυτὸ τὰ κάλλιστα καὶ μέγιστα ἀγαθὰ; cioè, perche dispensa in se stesso i bellissimi & principalissimi beni.



Questo è il loco, nel quale apertamente Aristotile dice, che il uirtuoso piu largamente in se stesso, che in qual si voglia amico dispensa le cose bellissime, & che sono di supremo valore; essendo audissimamente di veder se stesso ornato di questi beni, come che poi dell'altre cose sia verso d'altri larghissimo dispensatore.

Annotatione quarta, circa il bisogno, che hanno anchora i beati de gli amici. Cap. IIII.

cap. 9

Ἀμφιβεβήκει δὲ καὶ περὶ τὸ ἰουδαίωμα; cioè, dubitassi anchora circa l'huomo felice.



Ostra in questo loco Aristotile il bisogno, che hanno anchora i beati de gli amici; il che è argomento della nostra imperfettione: Perche, si come è scritto nel settimo libro ad Eudemo, Iddio, per questo non ha bisogno d'amici per hauere in se raccolto ogni bene; la onde noi altri per poter goder la felicità, essendo bisognosi di molte cose, le quali sono fuor di noi, non possiamo mancho viuere senza l'aiuto de gli amici; quali seruono per compimento di quella beatitudine, alla quale moralmente possiamo aspirare.

Dubbio

Dubbio primo, nelquale si da regola circa il restituire i benefici, quando siamo, in un tal stato, che non possiamo rendere il cambio a tutti quelli, a quali siamo obligati. Cap. V.



CIRCA l'atto del rendere i benefici riceuuti, di che a lungo tratta Aristotile in questo nono libro occorre difficulta, ricercandosi, se piu ci conuenga, o di restituire l'imprestito, di che siamo stati accomodati; o di rendere il contracambio del beneficio riceuuto al benefattore; o giouare, & aiutare il padre, oueramente l'amico virtuoso, quando occorre che noi siamo condutti in tale stato, che non piu che all'vno di questi possiamo prestare il debito seruitio: perche da vn canto la giustitia legale ci obbliga a restituire l'imprestito; & da un'altro la ragione morale ci altringe a rendere a benefattori il cambio de benefici riceuuti; & dall'altro, il giusto naturale ci spinge a prestare al padre ogni nostro aiuto: si come finalmente per altra diuersa ragione l'amicitia, laquale a un certo modo è piu importante della giustitia, ci doueria indurre a fare qualunque cosa per seruitio dell'amico, & massimamente del virtuoso. Pero si ricerca in un labirinto di tali, & tante difficulta, come si possa, & debba regger l'huomo per riuscirne con decoro. Si risponde secondo la regola proposta qui da Aristotile, che si deue hauer consideratione alle qualita delle cose, per vedere se il fatto piu importa per uno che per l'altro; & se è piu honesto per questo, che per quello; & se altresì il negotio è piu necessario, che honesto, o veramente piu honesto che necessario: perche sotto la scorta di queste considerationi fatte con accortezza, ci si allargara il campo di poter prendere partito per risoluerci a far quello, che piu couenga per sodisfar principalmente a quella parte, allaquale inclinarà la bilancia del nostro giudicio; o per rispetto della necessita, o veramente per conto dell'honesto: & non potrà già essere, che ordinariamente in tutti i detti obietti, in un medesimo tempo, s'accozzi insieme vguale grado di necessita, & dell'honesto; ma si trouara la bilancia declinare piu da vn lato, che dall'altro; alquale accostandoci, secondo la qualita de luoghi & tempi, non potremo se non esser lodati di quello, che in questi tai casi ci risouleremo di fare.

*Dubbio secondo, come possa lo scelerato sentir dispiacere, & hauere pen-
timento dell'opere sue maluagie. Cap. VI.*



DESCRIVENDO Aristotile in questo nono libro la condi-
tione della vita, & stato dello scelerato; dice fra l'altre co-
se, ch'ella è piena d'angoscia, & di penitenza; hora per at-
tristarsi di non potere essequire i suoi mali pensieri; hora
per rallegrarsi di non hauergli adempiti; in che pero molto
tempo non li ferma, che quasi in un momento, vn'altro contrasto con
molta afflittione lo assalta per uederli di non potere adempire tutti quei
graua, & enormi mali che vorria; soprache nasce difficulta. Prima, come
possa essere, che lo scelerato senta dispiacere dell'opere sue maluagie, alle-
quali è inclinato per habito gia fatto; essendo che ciascuno (si come si è
dimostro nel secondo libro dell'Ethica) o sia virtuoso, o sia vitioso, sem-
pre si compiaccia di quelle operationi, lequali sieno conformi a gli habi-
ti suoi. In oltre, come possa giamai lo scelerato pentirsi delle sue attioni
ribalde, hauendo in se stesso gualto il principio dell'intelletto, & corrot-
ta la ragione; onde non pare, che in alcun modo egli possa voler altro, che
far male, ne per conseguente pentirsi del male che faccia. Si risponde
esser uero, che lo scelerato si conpiace delle sue peruerse attioni, mentre
che le opera, & è in poter suo di operarle: Ma con tutto cio, da vn'altro
canto fa mestiero hauer riguardo alle molte difficulta, & graui angustie,
nellequali esso s'incontra, mentre che attende ad essequire i suoi mali pen-
sieri; & appresso considerare la paura, laqual molto gli puo pungere il co-
re per le graui pene, & aspri tormenti, che gli sopraltanno dalle leggi;
& finalmente pensare al contrasto, & al trauaglio, che sente, per ueder-
si abhorrito da gli altri huomini; cose tutte, per lequali puo lo scelerato
tal hora riceuere in se non sol dispiacere, ma ancho horrore della sua vita
ribalda. Quanto sia poi se lo scelerato possa prender penitimenti delle sue
rec opre, diciamo (per rispondere all'altra parte della proposta difficulta)
che, secondo il parere di Aristotile, anchora ne maluagi la parte nobilif-
sima di noi, ch'è la ragione; se bene in questi tali è in un certo modo cor-
rotta per hauer essi l'intelletto pieno di peruersi concetti conformi in tut-
to a gli appetiti carnali, ella nondimeno è di sua natura inclinata ad un certo
bene, & suo vero fine: Onde non sarà marauiglia, che tal hor la ragione
sopra gli appetiti, & atti nefandi, mostri (a guisa d'vn picciol pertugio,
che mandi la luce in loco tenebroso) il lume del vero bene ancho allo sce-
lerato, si come pur accenna Aristotile nel decimo libro dell'Ethica, quasi
nel principio, doue parla della volupta, con dire, che ancho ne cattiuo è

vn certo bene naturale, ilche certo non puo esser altro, che l'istessa ragione, laqual sempre è inclinata a certo suo proprio, & natural bene. A questo medesimamente è conforme Platone nel duodecimo libro delle leggi; oue dice, che si ritroua ne cattiuu vna certa stimatiua per discernere quello che sia meglio. Perilche non fara in tutto impossibile, che ne ribaldi anchora caschi tal hora qualche stimolo di penitenza, almeno per quello instante, nelquale s'abbatte a risplendere dinanzi alla ragione l'obietto del vero bene nel modo, che si è detto.

Dubbio terzo, come sia, che l'essere, & il viuere dell'huomo consista in attioni. Cap. VII.



IRCA l'amore, che porta il benefattore al beneficato, dice Aristotile, che essendo l'essere, & il viuere cosa eleggibile, pero si desidera di far beneficio ad altri. Soprache nasce difficulta, non vedendosi in qual modo possa essere, che il far beneficio (cosa laquale è fuor di noi) ridondi nell'essere della vita, laquale si troua in noi medesimi. Si risponde, che ogn'vno desidera di viuere, & di esser sempre in qualunque modo si possa; ma chiaro è che l'essere, & il viuere si troua non solo nell'istesso viuente, ma anchora in tutte le sue estrinsece operationi; conciosiacosa che l'agente, in vn certo modo (cioè come causa), & come essemplare di se stesso) risieda, & risplenda nelle sue operationi. Onde il far beneficio fara cosa eleggibile, come quella, in cui consiste anchora in vn certo modo l'essere, & il viuere dell'huomo.

Dubbio quarto, se si puo hauere vera amicitia con molti. Cap. VIII. & ultimo.



OPPRA il numero anchora degli amici si puo dubitare: perche, si come mille virtuosi potriano conoscere Platone virtuoso, & insieme amarlo, & Platone reciprocamente amare tutti loro; essendo che da ogni parte la virtu venga sempre amata, & osseruata dal virtuoso; così adunque non parera impossibile, che Platone virtuoso possa hauere amici mille altri virtuosi: ilche pero è contra il parere di Aristotile, ilquale non vuole che vno possa hauere insieme amicitia con molti. Si risponde, che viuere in compagnia di tanti, &
amar

amar tutti loro con intenso amore, & conoscere insieme di tutti il vero, & intimo affetto, come conuiene alla vera amicitia, è cosa impossibile, ad vn'huomo solo: pero fara ancho impossibile, che vn'huomo solo habbia vera amicitia con tanti.

ANNOTATIONI, ET DVBBI
DI M. ANTONIO SCAINO
SOPRA IL LIBRO DECIMO DELL'ETHICA
DI ARISTOTILE A NICOMACHO.



*Annotatione prima, doue si espiana, qualmente anchora ne cattiu
si troua una portione dell'anima inclinata al bene.*

Capitolo I.

cap. 2

ἡμεῖς δὲ ἐν τοῖς κακοῖς: cioè, ma forse che ancho ne cattiu.



QUESTO è il loco, nelquale Aristotile dice chiaramente, come ancho ne gli huomini cattiu si troua vna certa portione dell'anima, laqual di sua natura è inclinata al bene: ilche non si puo intender d'altro, che dell'intelletto, & della ragione; laquale essendo oppressa dal dominio de mali appetiti carnali, perde infinitamente della sua perfettione; si come, all'incontro considerata nel suo proprio essere naturale, cioè, secondo se stessa, è tato migliore, quãto suonano le parole, che seguono; *ἡ δὲ τὴν φύσιν ἀγαθόν*: cioè, ne cattiu è vn certo bene naturale, *καὶ τὸ αὐτὸν ἀγαθόν*: se sia considerato nella sua natura, & non gia come soggetto al dominio de sensi, *ὅ ἐστιν αὐτὸ τοῦ ἰσχυροῦ ἀγαθόν*: ilquale appetisce vn particular & proprio bene, & nõ è gia altro, che l'intelletto, & la ragione: in modo che habbiamo a dire, che ancho ne cattiu la ragione, non è del tutto spenta. Et questo dice qua Aristotile, rispondendo a certa ragione fatta poco inanzi contra la volupta, ch'ella fosse cosa cattiu, per essere seguita da gli huomini cattiu. A che risponde quello, che hora si è detto; che ancho ne cattiu si troua vna portione dell'anima, laquale in certo modo è naturalmente inclinata al bene.

In 1. 10.

Annotatione

*Annotazione seconda, circa la definitione materiale, & formale
del piacere. Cap. II.*

τι ἢ ὅτι, ἢ τοῖς τι: cioè, *ma quello che sia, o quale.*

cap. 4



VOLENDO Aristotile esplicare la natura del piacere, propone il ragionamento sotto queste due forme di dire, cioè quello che sia, o uero quale si sia; lequali maniere di parlare, se bene indifferentemente sono usate nella dichiarazione della sostanza, & delle proprietà delle cose; nondimeno, pare che la forma, di quello che sia, meglio si confaccia con le definitioni sostanziali: & l'altra, cioè, quale si sia, più s'accomodi all'esplicatione delle proprietà delle cose; & pero è qui posta all'ultimo loco, come più accomodata alla natura del piacere, ilqual è proprietà congiunta alle nostre operationi. Ne faccia difficoltà, che questa maniera di dire, cioè, quale si sia, rinchiuda in se il modo della Qualità, laquale non conuenire al piacere è già stato supposto da Aristotile al terzo capo di questo decimo libro nelle risoluzioni de' dubbi, ch'eran mossi contra la uoluptà. Perche, confermando noi tutta uia il medesimo, che il piacere non sia Qualità; per non essere, ne habito o dispositione, ne potenza o impotenza, ne passiva qualità o passione, ne forma o figura, i quali modi includono tutti i generi, & le specie del Predicamento della Qualità; diciamo con tutto ciò, non leuarsi per questo, che la sua definitione non entri sotto il genere di Qualità; essendo proprio delle definitioni di comprendere la forma delle cose, allaquale sempre s'appropria la nominatione di Qualità, si come dal libro de' Predicamenti, intorno alla specie della qualità, detta forma & figura, si raccoglie. Ma perche nella Logica (come appare ne' libri della Posteriora) si presuppongono due sorti di definitioni, lequali hanno principalmente luogo nelle proprietà delle cose; una è detta materiale, per contener la materia, & il soggetto in che si trouano; & l'altra formale, per cui si esplica in un certo modo astratto la qualità dell'esser loro; si come per essempio la definitione materiale dell'ira è, che sia infiammatione di sangue fatta intorno al core dell'animale; & la formale è, che sia appetito di vendicar l'offesa; & questa è tenuta definitione più principale, per comprender la causa, che dimostra l'essere della definitione materiale; pero a maggiore, & più esquisita intelligenza del piacere, vedremo breuemente, come in esso habbiano luogo le due dette definitioni. Et prima supponiamo, che il piacere si troua in quelle cose sole, lequali sono dotate di virtù cognoscitiua; il che è chiaro da quello, che si è detto

detto piu volte, che il piacer non puo essere senza la cognitione sensitua, o vero intellettiua. Oltre a cio, essendo il piacere non altro che godimento sentito, & appreso da chi lo conosce (cosa propria dell'animale) conuien dire necessariamente, ch'egli dipenda da certa inclinatione, laqual si troua nell'animale di fruire quelle cose, ch'esso giudica a se buone; & per tal cagione le appetisce; restado della sua inclinatione all'hora sodisfatto, quando ne habbia adempito l'effetto conforme all'appetito che ne hauea, non essendo poi altro l'effetto, a cui inclina l'animale, che l'istessa operatione essequita sotto la cognitione del senso, o dell'intelletto. Da questi presupposti diciamo raccogliersi le due definitioni del piacere; vna materiale, laqual è, che il piacere è godimento ch'adempie l'appetito cognoscitiuo dell'animale; & l'altra formale, & è, che il piacere è perfettione dell'operationi ben adempite: si come poi la perfetta definitione composta d'ambe due fara, che il piacere è vn godimento dell'animale, ch'adempie l'appetito cognoscitiuo per la perfettione delle sue operationi: onde diremo che, si come l'appetito di vendicar l'offesa è la definition formale dell'ira, per il cui mezzo poi si mostra la definition materiale, che l'ira sia inflammatione di sangue fatta intorno al core dell'animale; cosi, mediante la definition formale del piacere, ch'è la perfettione dell'operationi ben adempite, si puo dimostrare la definition materiale, ch'ei sia godimento, ch'adempie l'appetito cognoscitiuo dell'animale. Et queste due definitioni del piacere, se bene Aristotile non le mette distinte, in quel modo che hora per noi si è fatto; si traggono pero dalla sua dottrina: perche la definition formale del piacere si vede chiara in quello, ch'egli ha insegnato, che il piacere è perfettione, & qual perfettione si sia; & la materiale parimente si raccoglie da quello che ha detto, che tutti gl'animali per natural inclinatione sono intenti a certi proprii piaceri: da che si caua, che il piacere ha il fondamento del suo essere materiale posto nell'appetito dell'animale, ilqual inclina a certi suoi fini. Dalle cose dette si scopre anchora la cagione, onde il piacere si sia appropriato solamente a gli animali, & non alle cose insensate, che mancano di uirtu cognoscitiua; con tutto che haueessero appetiti d'inclinare a certi proprii loro fini; de quali, come si cōferuano in essi, cosi pare, che si douessero compiacere: perche diciamo il piacer apprendersi col mezzo della cognitione, con laquale non solamente il piacere, ma ancho il dispiacere deue esser capito, & compreso da quelli subietti, i quali ne sieno ueramente capaci: onde, essendo manifestamete chiaro, che le cose insensate nō ammettono, anzi sono in tutto incapaci del dispiacere; ne seguita, che ne ancho si possa dire, che le medesime appredano il piacere, se nō impropriamete, & per certa similitudine; in quella guisa, che si suol ancho dire che li prati ridono, & altro simile.

Annotazione terza, intorno alle tre maniere, nelle quali pare che
gli huomini possino diuentar buoni. Cap. III.

ἡμεῖς δ' ἀγαθὸς οἰεσθαι: cioè, ma farsi buoni pensano.

cap. 9



Sono proposte qui tre vie, per le quali par che g'huomini possano diuentar buoni: una è per bontà di natura; l'altra per dottrina; & la terza per uso. Et circa la prima via, molte cose ci si fanno inanti degne di consideratione: perche prima diciamo, che quanto alla bontà di natura si vuole intendere, che alcuni nascano tanto ben disposti, che quasi necessariamente pare, che dalla buona habitudine naturale vengano indutti a seguire i vestigi della virtù: de quali, come d'huomini molto fortunati, & fauoriti da Iddio, si ragiona a lungo nel settimo libro ad Eudemo verso il fine; oue discorrendosi sopra lo stato della buona fortuna, si viene finalmente a dire; come si ritrouano alcuni huomini, i quali senza essere instrutti de precetti che si prendono dalla norma della prudenza, pare, che in certo modo, s'affrontino a far l'attioni loro così bene, come se dalla medesima prudenza indirizzati fossero: & di questo s'ascriue la cagione a certa diuinità, che casca sopra la natura humana: La quale è da sapere, qualmente consiste nella productione di quei spiriti, i quali vanno appropriati all'istessa diuinità dell'intelletto; si come dichiara Aristotile nel secondo libro della generatione de gli animali, in quella parte, oue disputa, & cerca, se tutte le potenze dell'anima procedano da virtù, la qual esca dal seme del maschio insieme con la materia, che viene sumministrata dalla parte della femina; o pur alcuna ne proceda dalla sola cagione estrinseca del maschio, senza concorso di altra materia, come presuppone auenire circa'l nostro intelletto: doue dice appresso, che li detti spiriti destinati alla virtù intellettiua sono di gran lunga superiori alli spiriti, & humori dedicati al seruizio della parte sensitua. Hora li detti spiriti, si come sorgono nella sola generatione dell'huomo; così da certa benignità celeste vengono alle volte formati più nobili, & più diuini in uno, che in vn'altro; & di qua in generale si cagiona l'ingegno, che significa la protezione, o attitudine, a che s'oppona la sciocchezza, & inettitudine; il qual serue per istromento dell'anima intellettiua a tutte le sue operationi: & in particolare anchora di qua prouiene vna certa spetial dispositione, che si ricerca per ottenere le virtù della capacita, & congettura, le quali si è già mostro esser habiti intellettiui, non comuni a tutti gli huomini, ma proprij d'alcuni pochi; cioè di quelli, quali nella lor generatione ottengano tal eccellenza di spirito, che senza altro acquisto d'habito di prudenza diuengono atti. parte a ca-

pir bene, mediante la capacita, & parte a trouar col mezzo della congettura quel buono, che dal maturo consiglio de prudenti potrebb'essere giudiciato, & ritrouato. Da che appare, che se alcuni per bonta naturale diuengono uirtuosi (il che assolutamente non si de concedere) conuiene presupporre, che in questi tali si troui parte la prôtezza gia detta, la qual serue per lume, & come occhio da indrizzar bene l'attioni verso il fine; & parte vna buona dispositione di complefsione, la qual inclina buoni fini, che sono il proprio obietto delle virtu. Questa simile eccellenza poi & diuinita di natura, pare che ordinariamente si troui negli huomini malinconici; ma spetialmente in quelli, che sono dimandati heroi, a quali per quello (si cōme dichiara Aristotile nella duodecima diuision de problemi) accade riuscir grandi, in vn modo eminente sopra gl'altri huoinini, in filosofia, in poesia, in gouerno, & maneggio di stato, & in altre cose principali; diuenendo per la diuinita di detti spiriti, huomini Ecstatici, cioè eleuati di mēte, si come nei detti problemi dice Aristotile delli medesimi. Ma con tutto cio, non s'ha pero a concedere, che questa diuina prontezza, per cui si rende facile in alcuno la strada a diuentare o gran filosofo, o poeta, o altro, lo conduca a perfettione, s'egli non pone appresso vn particular studio, & essercitio intorno a subietti di queste facultà; sendo presso di Aristotile cosa indubitata, & certa, che il nostro intelletto, senza'l concorso de fantasmi, i quali rappresentano l'immagine di tutte le cose, nō puo venir all'atto delle speculationi: il che parimente conuien dirli, quanto a gl'habiti della capacita, & congettura; i quali non sono talmente impressi da natura in coloro, oue si trouano, che senza particular essercitio, & special consideratione di quelle cose, che cadono sotto l'obietto di queste virtu, si conseguano; quantunque per ottener le dette virtu, certa appropriata prontezza fondata in spiriti ben purificati, & eccellenti si ricerchi. Per ilche, applicando tutto questo discorso al nostro principal proposito, debbiamo presupporre, che la bōta della complefsione, per cui alcuni fitrouano naturalmente inclinati a seguire i fini, che sono conformi all'essere delle virtu, nō sia per rendergli gia mai interamente uirtuosi, se a questa buona dispositione naturale non aggiungeranno vn'uso regolato dall'occhio, & dalla norma di quella prudenza, la qual s'acquista con lunga esperienza: atteso che verissimo sia quello, che ha detto Aristotile nel sesto libro dell'Ethica, che l'huomo guidato dalla sola inclination naturale, quanto si vogli buona, è simile ad un cieco, il quale, quanto è di corpo piu grande & piu robusto, tanto piu è atto a cadere in terra, & a riceuere piu graui percosse. Segue, dopo questa via della natura, la seconda strada, per cui, secondo l'opinion d'alcuni, gli huomini possono diuentar uirtuosi, & consiste nell'istrutioni di certa disciplina, nella qual si diano precetti di ben viuere

viuere. Ma quella via, si come dice Aristotile nel presente testo, non è ancho bastante sola a far frutto, se non forse appresso di coloro, i quali habbiano l'animo ben disposto, & già auezzo a rallegrarsi delle cose belle, & odiar le brutte; onde parimente questa via viene a rientrar (come si è detto ancho della prima) nella terza, & vltima strada: laqual è propria dell'vso, mediante cui l'huomo, in fino da primi anni, si va assuefacendo in dilettarsi di cose buone & belle, & in abhorrir le rie & brutte: via piana, & commune a tutti gl'huomini, & per laquale si possono ancho incaminare verso la virtù coloro, i quali haueſſero la natura praua, & inclinata al male; sendo in oltre questa la via, per laquale caminando l'huomo o dietro la virtù, o dietro il vizio, come spontaneo operatore, & per propria elettione, si rende giustamente, secondo la qualità de suoi portamenti, o meriteuole di laude & di premio, o ueramente degno di biasimo, & di castigo, si come a pieno si è determinato nel terzo libro dell'Ethica. Ma perche poi ordinariamente sono pochi quelli huomini, i quali per propria elettione s'inducono a seguir costumi conformi alla vita modesta & temperata, per esser a questo repugnante l'appetito del senso; quindi su mestiero (come pur dichiara Aristotile verso il fine di questo decimo libro) di trouar la legge; laqual sotto stabile, & ferma autorità, comandando il bello, & vietando il brutto senza rispetto, o timore di cosa alcuna, inducesse gli huomini, & quasi in vn certo modo li sforzasse; quando per paura di castigo, & quando per amor di premio, a preparare i costumi loro verso il sicuro calle della virtù; dandosi la legge, si come diuinemente esplica Platone nel Protagora, per vn essemplio della vita humana; a fin che il cittadino si lasci reggere, & insieme impari il modo di gouernare gl'altri; a quella guisa, che il mastro di scriuere, mette in anzi gli essempli al scolaro, accioche sotto la norma di quelli essercitandosi, acquisti finalmente l'habito di saper scriuere da sua posta. Et corrispondentemente alle cose hora dette, vuole Platone nel quarto libro delle leggi, che il legislatore vſi spesso i proemi, per infiammar con l'idea del bello gl'animi generosi a cose giuste, & honeste; & che poi s'istituiscano le leggi per corroborar l'ordinatione della buona vita ciuile. Et certo che non è da dubitare, che dalli discorsi fatti da Aristotile in questi libri morali, circa il bel studio delle virtù; & l'abominatione de vitij, l'huomo ben disposto non sia per trar gran frutto, quantunque poi in questi soli non s'habbia a fermare; douendo appresso, per conseguir interamente gl'habiti delle virtù, essercitarsi, & assuefarsi di continuo in buone, & belle operationi.

Annotatione quarta, intorno al potere che hanno le leggi, & gli ammaestramenti paterni per allenare i figlioli. Cap. IIII.

cap. 9

αἱ πατρικοὶ λόγοι: cioè, li paterni ragionamenti.



DICE qua Aristotile, che gli ordini, & i precetti paterni non hanno quella efficacia, laqual è propria delle leggi, per introdurre, & mantener la gioventu nella buona educatione. Et poco dappoi soggiunge, come li paterni ragionamenti accompagnati da conuersatione continua de padri con i figli, vagliono assai piu d'ogni altra cosa, per rendere i giouani ben costumati: in che appare manifesta contraditione, laqual si toglie, dicendosi, che il primo detto s'intende quanto alla possanza di sforzare; & il secondo, quanto a indur alcuno al ben fare per la via dell'amore, & della dolcezza. Perche, essendo i figlioli ribelli al ben operare, i padri non hanno mai tanta autorita, & forza, quanto hanno le leggi per tenergli in freno: onde molte fiare i padri per castigar i figlioli discoli, & maluagi, si vagliono della forza legale, con fargli & impregonare, & punire in altri modi. Et all'incontro, essendo i figlioli ben disposti verso le virtu, non è dubbio alcuno, che molto meglio, & piu ageuolmente, & con maggior frutto si manteneranno nella retta strada del viuer virtuoso sotto i dolci, & amoreuoli ammaestramenti paterni, che mediante gl'aspri, & duri stimoli delle leggi.

Dubbio primo, nelqual si risolue, perche due volte separatamente si sia parlato della volupta in questi libri morali. Cap. V.



SOPRA questo decimo libro, si puo prima dubitare, per qual cagione Aristotile habbia trattato due uolte della volupta; primamente nel settimo libro, & dappoi nel decimo. Si risponde, che nel settimo si è parlato della volupta rispetto alla continenza, & incontinenza, con essersi quiui hauuto principal riguardo alli piaceri del corpo. La onde nel decimo si considera la volupta in ordine alla felicità; & massimamente per quella, che deriua dalla contemplatione, laqual suol esser piena di vn mirabile diletto spirituale: onde ancho in questo decimo libro si tratta della volupta con piu esquisito studio, & sotto piu perfetta esplicatione di quello che si è fatto per inanzi.

Dubbio

Dubbio secondo, perche l'huomo insieme con gli altri animali, senta fatica nelle sue proprie, & naturali operationi. Cap. VI.



ENDENDO Aristotile la ragione, perche l'huomo non si diletta sempre d'un istesso piacere, dice questo auenire dalla fatica, che si pate in operare. Sopra che nasce dubbio, parendo cosa irragioneuole, che l'huomo, o qual si voglia animale, habbia a sentir fatica nelle sue proprie, & naturali operationi; auenga che proprio sia di tutte le cose naturali non sentir stanchezza nell'operare; ma d'inclinare con ogni ageuolezza a i proprii lor fini. Diciamo che il moto dell'animale (si come dichiara Aristotile nell'ottauo libro della Fisica) è naturale, considerandolo rispetto all'animale, inquanto è animale; ma rispetto poi alla massa del corpo, non sarà naturale, per essere oltre alla natural inclination del corpo, come quello, ilquale si troua sottoposto al dominio della terra; da che poi ne succede la fatica nell'operar dell'animale: & questo, perche li spiriti, che sono di natura acrei, & ignei, con i quali si fanno l'operationi dell'animale, vengono a indebolirsi; non potendo essi (per essere la virtù di tutte le cose naturali determinata, & ristretta a certi termini) piu che tanto tener sollevata la mole del corpo, ilqual inclina come terreo al moto proprio della terra; & questo molto ben si vede ne vecchi; i quali per esser già fatti deboli di spirito, & di vigore, non posson piu tener il capo ritto, ma lo portano chino: ilche ancho auiene di tutte l'altre parti, & instrumenti corporei, mediante i quali si fanno l'operationi dell'animale. Il core solo viene eccettuato, ilqual, infino che dura la vita, si mantiene in vn continuo moto, detto palpitazione, senza mai sentir grauezza, o fatica alcuna; & questo, per essere il moto del core cosa in tutto naturale, come principio che è del moto dell'animale; essendo sempre ogni principio secondo l'ordine naturale; come si vede essere nell'intelletto la cognitione de primi principij, & il desiderio della felicità nella volontà nostra. Ma dira alcuno, se l'intelletto non è per sua natura obligato a forte alcuna di organo corporeo, come si è mostro ne libri dell'anima, per qual cagione adunque si pate fatica nell'intendere, & contemplare? Diciamo, che non si puo naturalmente in questa vita, nellaqual sta l'anima congiunta con il corpo, mettere in atto l'operatione dell'intelletto nostro senza l'aiuto de fantasmi, si come dimostra Aristotile nel terzo libro dell'anima: da che per cōseguente l'intelletto è necessitato valersi delli spiriti, & d'altre parti corporee, per lequali l'huomo è poi sforzato a sentir fatica ancho nel contemplare; non per difetto dell'intelletto, ma per rispetto de sensi sottoposti alla fatica, co quali per certa conseguenza l'intelletto s'accompagna nel modo, che si è detto.

Dubbio

Dubbio terzo, se piu sia eleggibile la uita, o il piacere. Cap. VII.



HAVENDO Aristotile in questo decimo libro inalzato il piacere al paragone della vita, con hauer lasciato in equal bilancia senza decidere la questione da lui mossa, se noi eleggeremmo piu tosto di hauer il piacere per rispetto della vita, o la vita per causa del piacere, intorno alla quale alcuni nobili intelletti hanno poi filosofato: pero, non fara cosa disdicevole, ne fuori di proposito trascorrerè breuemente l'opinione, & le ragioni di questi tali, per vedere se in fauore d'una delle parti potesse venire la sentenza risoluta, o pure habbia a rimanere la proposta questione ambigua, & indecisa, si come l'ha lasciata Aristotile. Perche è da sapere, come Eustratio ne suoi commentari dell'Ethica, sopra questo passo, primamente fa vna ragione in fauore del piacere, con dire, ch'egli ha piu eleggibile della vita, per essere il piacere la perfettione, anzi l'istesso fine della vita, seguendo sempre il piacere dietro a tutte le nostre operationi, le quali concernono l'essere della vita: onde sopra tutte l'altre cose eleggendosi da noi sempre quelle, che hanno il luogo dell'ultimo fine; pare, che molto ben ne venga la conseguenza, che il piacere si debba preporre alla vita, come cosa piu vltima, & piu perfetta. Dapoi il medesimo Eustratio, volendo per ogni modo mātenerè, che la vita sia piu eleggibile del piacere, prima cerca di gettare a terra l'argomēto fatto in contrario, con dire, che il piacere non ha veramente loco di fine, atteso che il vero fine sempre sopraggiunga dopo gli atti, & l'operationi precedenti, come cosa diuersa, & disunita da loro; il che non si puo dire del piacere, il qual sempre va congiunto con l'operationi, come proprieta conseguente, & da loro inseparabile. Il medesimo poi per dimostrare, che la uita si debba anteporre al piacere, fa due ragioni: l'una è, perche da gli huomini sono elette, & seguite molte attioni, nelle quali non casca per fine alcun piacere, per essere, si come sono le attioni dell'huomo forte, impiegate nelle imprese nō sol faticose, ma ancho piene di pericolo di patire le ferite, & l'istessa morte, tanto tremenda, & abhorrita generalmente da tutti. L'altra ragione, che adduce Eustratio, fondata nel parere de prudenti, è tale; che niun sauiο eleggera giamai di hauer cosa che inuolga in se brutto, & illecito piacere; ma ben piu tosto seguira l'attioni virtuose, anchorche fossero accompagnate da dispiacere: da che inferisce la conchiuisione, che il viuere, & il bene operare sia l'ultimo nostro fine, per se stesso desiderabile, & eleggibile sopra tutte l'altre cose; & cosi sopra l'istesso piacere; il qual dice essere conseguente al viuere, & non gia fine della

della vita, benchè sia congiunto con la vita; onde ancho vuole che per cio sia di minor grado della vita. Alcuni altri poi hanno trattata la proposta questione sotto concetto piu alto; ricercando, se cosa piu principale sia l'attione, uerbigratia la vision diuina, o pure il contento, che da lei si prende, per determinar poi da questo, se la nostra felicità piu dipenda dall'intelletto, oueramente dalla volontà. Perche hanno detto questi tali, che non potendosi attribuire alla volontà atto alcuno, come suo proprio fine; conciosia che la volontà sia sempre intenta ad obietto già determinato, & compreso da qualche altra potenza, come è vedere Iddio per fruire cosa buona, obietto, il quale conuiene, che prima dall'intelletto sia compreso, & poi proposto da seguire alla volontà; & così dipendendo l'operare immediate dall'intelletto, si come la volontà, per esser appetito intellettiu, è il proprio ricetta del piacere: pero inferiscono, & che l'operatione in se stessa sia cosa piu principale del piacere; & che appresso la nostra felicità sia principalmente posta nell'intelletto, & non nella volontà. Ma quanto a questi discorsi, si come per vero, & indubitato si deue tenere, che la principal parte della nostra beatitudine piu dipenda dall'intelletto mediante la sua operatione, che dalla volontà per causa del contento, che si trahe dalle perfette operationi dell'intelletto, da cui dipende anchora il fondamento principale di tutta la massa del nostro essere, viuere & operare; così non pare già che la questione nel modo, che si è proposta da costoro, conuenga con quella, che qui si è accennata da Aristotile; il qual (se ben si considera) non ha voluto propriamente mettere l'intelletto in paragone della volontà rispetto al fine della nostra felicità; ma solamente ha tocchi duo obietti, che sono la vita, & il piacere, l'una, & l'altro applicabili all'istessa volontà, comparandogli insieme, in questo modo: cioè, se si volesse piu tosto viuere per hauer il piacere, o pur hauer il piacere per rispetto della uita; essendo l'una, & l'altro dipendenti dall'electione, & per conseguente dalla nostra propria volontà: della qual questione non hauendo Aristotile voluto dar sentenza, si potria facilmente sostenere, che egli cio habbia fatto a bel studio, per esser questo vn problema ueramente ambiguo, & per usar il suo termine delle schole, neutrale, come quello, nel quale nõ si possa così facilmente l'huomo risolvere a qual delle due parti si debba appigliare: auèga che, & la uita col piacere, & il piacere cò la vita vadino sempre insieme cògiunti in guisatale, che in tutte l'operationi, che l'huomo elegge di fare, non eccettuando anchor quelle, le quali si sostengono cò manifesto pericolo della uita, si troua inserto qualche proprio piacere, come si è mostro nel proprio trattato della virtù della fortezza. Onde non potendo a noi esser cara la uita, senza certo proprio contento; & consistendo la uera uita nelle proprie operationi

rationsi virtuose, si potria facilmente tener questa conclusione, che l'huomo essendo ricerco, se volesse piu tosto viuere per amor del piacere, & proprio contento; o hauere il contento per amore della uita, non sapesse a qual delle due parti prima si douesse appigliare: onde non a caso, ne senza misterio Aristotile hauera lasciata la predetta questione indecisa.

Dubbio quarto, come sia, che la uita contemplatiua non sia humana, ma diuina, & che in essa sia fondato il proprio essere dell'huomo. Cap. VIII.



El ragionamento fatto da Aristotile in questo decimo libro sopra la uita contemplatiua, egli dice prima, che questa uita non è humana, ma diuina; da poi soggiunge, che questa uita è propria dell'huomo: onde si ricerca, come questi parlari, che parono insieme contrari, possano esser veri. Diciamo, che quanto a tutta la massa, di cui si compone l'huomo (perche non d'intelletto solo, come uolea Platone, è composto, m^a di corpo anchora, & di senso, senza i quali non potrebbe essere, ne mantenersi, si come si dimostra ne libri dell'anima) egli in viuere secondo l'intelletto, non uiue in tutto come huomo; ma secondo una parte sola di se stesso, la qual ha piu del diuino, che dell'humano, comparata a tutta la massa, & composition sua; la qual parte poi paragonata con qual si voglia altra portione d'esso, ha piu della natura dell'huomo, di qualunque altra parte; essendo uerissimo, che nessuna parte sia, la qual tanto cagioni l'idea propria della specie humana, quanto fa l'intelletto, per cui l'huomo è differente da tutti gli altri animali, con i quali poi molto conuiene nell'altre parti, che si ricercano per la compositione di tutto l'huomo. Da che ne segue, che la uita dell'huomo fatta secondo l'intelletto, sia piu diuina, che humana rispetto a tutto il resto della massa corporea: & che insieme anchora l'essere dell'huomo piu consista nella faculta intellettiua, che in tutto il resto delle parti, che conuengono per fare la sua compositione.

Dubbio quinto, che della felicità humana possono essere diuersi gradi, de quali il supremo conuiene alla uita contemplatiua. Cap. IX.



Auendo detto Aristotile nel paragone, che fa della uita contemplatiua con l'attiua, che nelle attioni della uita ciuile sempre soprauanza non so che di piu, che l'huomo ha da fare per conseguire la compita felicità; ci da grand'occasione di dubitare: per che pare, che di qui si possa inferire, che l'attioni uirtuose, le quali uanno fondate ne gli habiti morali, sieno per essere senza la felicità, la

ta, laqual pero si è definita p le operationi della vita costumata fatta secondo la retta ragione : & tanto maggiormente ha luogo quello dubbio, per esser stato detto piu fiate in questi libri morali, & inassimamente nel sesto libro, che l'attioni virtuose hanno vn certo proprio lor fine , nelquale si fermano , & si riposano ; & questo a differenza dell'arti , l'opere, & i fini dellequali sono ordinate all'opere, & fini della vita ciuile. A questa difficulta si risponde, che l'opere morali proprie del virtuoso sono vna cosa illessa con la vita felice ; inquanto che nell'effetto di quelle si quieta l'animo dell'operante , come in vltimo suo , & determinato fine , senza hauer necessita d'indirizzare l'opere che fa, ad altre operationi , come conuiene all'arte: doue l'opere de gli artefici sono destinate a fini, che si trouano fuori delle lor arti , come si vede della sella , & del freno , che vanno ordinati dal Politico all'vso di caualcare, & al seruitio del combattere. Ma in quanto poi che Aristotile presuppone l'huomo felice, mēbro, & parte della citta, & che come buon cittadino si debba intromettere in molte, & graui imprese, cosi per il maneggio di guerra, come anchora per l'amministratio- ne della giustitia, o d'altro che appartenga al ben publico ; ne si potendo negare, che in simili affari pieni ordinariamente di molte, & ardue difficulta, non conuenga con non mediocre fatica sostenete molti trauagli ; per questo si vuol dire , che ciascuno, ilquale libero da vna tanta molestia, si potesse condur nel porto di vn degno otio , verrebbe senza dubbio a godere vna vita, si come piu quieta, cosi parimente piu beata ; attento che naturalmente la guerra per la pace, & il negotio per l'otio si procuri , si come ben disse Aristotile nel settimo , & ottauo libro della Politica . Percio diremo secondo l'opinion d'Aristotile , che la felicità , laquale si puo godere in questa vita presente, puo riceuere in se la diuisione di molti, & diuersi gradi : perche primieramēte, se ad alcuno apporta cosi la sua sorte, ch'egli habbia a trauagliar sempre in seruitio publico, quando dentro, & quando fuori della citta, si come accade a molti huomini di republica ; costui, portandosi virtuosamente nelle sue operationi , benchè possa apparere di viuere vna vita piena di trauaglio, non restara pero di non esser felice, sendo posta la felicità nell'opere virtuose, allequali in tutto si troua esser dato : & se alcun'altro, dapoi le molte fatiche sofferte per la patria, venisse a tal occasione di potere riposare in vn otio laudabile , & honesto, con affinare in questo modo tanto piu le belle doti dell'animo virtuoso, non è dubbio che questo tale verrebbe a godere anchora vna felicità maggiore di quell'altro : onde Aristotile nell'ottauo libro della Politica va cercando , & ricordando vari modi di conseruare la citta nel stato felice, con farla riposare in vn'otio vtile, & lodato . Ma finalmente poi il supremo grado della felicità humana è posto nella vita contemplatiua, nella-

quale in un modo eminente sopra tutti gli altri l'animo nostro si riposa, come in quel fine, in cui si troua il vero, & proprio cibo del nostro intelletto, ilqual ottiene in noi la parte principale, si come gia per lunghi discorsi è stato stabilito per inanti. Perilche, se Aristotile ha detto in questo ultimo libro dell'Ethica, che all'attioni ciuili sempre si desidera qualche cosa piu oltre, cioè, vn'ocio honorato, & un godimēto di cosa grata alla parte dell'anima ragioneuole; non ha per questo voluto inferire, che dall'operatione fatte secondo la morale, & ciuile virtu, anchorche trouagliate sieno, non si possa ancho trar felicità, laqual in esse senza alcun dubbio si ritroua: di che è grandissimo argomento la coscienza sicura di coloro, i quali secondo la via Politica, viuendo bene, non sentono rimordimēto alcuno di cosa contraria, che li molesti; quantunque poi non godino la piu perfetta beatitudine, laqual principalmente consiste in contemplare Iddio autore del tutto; a che pochissimi peruengono per lor colpa, & dapocagione, per essere piu intenti alle transitorie delitie del corpo, che alli perpetui contenti dell'animo.

Dubbio sesto, in qual modo alla vita contemplatiua si ricerchino gli habiti morali, & i beni del corpo, & quelli di fortuna. Cap. X.



DE B B I A M O ancho mettere in difficultà, se per la vita contemplatiua sieno necessari i beni dell'animo insieme con quelli del corpo, & della fortuna, si come pare, che Aristotile presupponga in questo decimo libro. Perche si come la vita contemplatiua è principalissima, & dignissima sopra tutte le cose humane; così pare, che quanto piu fosse ristretta in se sola senza hauer compagnia d'altro di piu basso stato, ella saria tanto piu perfetta, & piu simile alla vita, che gode Iddio sequestrata da tutti i traffichi, & commerci humani, & da ogni altra cosa terrena. Si risponde, che l'huomo, si come è gia stato auertito per inanzi, non puo esser huomo senza la cōgiuntione dell'anima con il corpo; si come parimēte l'intelletto in questa vita terrena non puo stare senza l'anima sensitua: onde, quantunque la principal parte del nostro essere consista nell'intelletto; diciamo nondimeno, che non è in poter nostro di metter in atto, & effecutione l'operare intelletuali senza il mezzo, & concorso di tutte quelle cose, lequali sono necessarie al buon'essere dell'huomo. Perilche diremo, che essendo posto il fine principalissimo della suprema nostra beatitudine in contemplare piu che possiamo Iddio prima cagione di tutte le cose; per questo primamente ci conuiene esser dotati dell'habito della sapienza, laquale ha per obietto suo proprio, & immediato la contemplatione di Dio. Di piu biso-

piu ci bisogna l'habito della sciēza; come quella, mediante laquale si considerano gli effetti, che ci guidano alla notizia delle supreme cagioni, & di esso primo motore, autore d'ogni cosa, proprio, & vero possessore della sapiēza, ch'è vna cosa istessa con l'essenza sua. All'vno, & all'altro poi di questi habiti serue quello dell'intelletto, con cui si comprende la cognitione de principij, sopra i quali cosi la sapienza, come la scienza tirano la tela delli loro discorsi. In oltre, non potendò l'huomo viuer bene senza la compagnia d'altri, & senza prendere qualche cura di se stesso: pero hauera mestiero anchora della prudenza, come quella, ch'è vera regola per indirizzar bene le nostre attioni. Ne similmente la prudenza insieme con tutti gli altri habiti gia detti, potra hauer luogo in noi senza l'habito delle virtu morali, per lequali si moderano tutti gl'affetti, & le passioni che ci fanno guerra; talche l'huomo fortificato in questa guisa, puo attendere dipoi assai francamente cosi al gouerno di se stesso, della casa, & della cità, come ancho al filosofare. Finalmente, oltra alle dette cose, si ricerca appresso la buona cōplezione, & sanita del corpo per poter meglio adempi re, & l'operationi proprie della vita attiuā, & quelle della contemplatiua: perche, chi è inferno del corpo, non puo attender bene ne alle cose del corpo ne a quelle dell'animo; ricercandosi appresso, che non manchino i beni della fortuna, si come le ricchezze, & altre cose tali; cosi per usarle virtuosamente in beneficio d'altri, come anchora a fin che l'huomo non venga astretto di mendicare le cose necessarje per la sua sustentatione. Ma è pero d'auertire, che di questi beni estrinseci non è tanto bisognosa la vita contemplatiua, si come l'attiuā, come si è mostro per opinione d'Aristotile in questo decimo libro.

Dubbio settimo, che l'attiuā, benche al commune sia piu utile, & piu necessaria, è pero di dignità inferiore alla contemplatiua. Cap. XI.

NON è lanchò da passare senza cōsideratione, se la vita contemplatiua in tutti i modi sia piu prestare dell'attiuā, si come pur ha determinato Aristotile in questo decimo libro: perche pare, che l'attiuā auāzi la cōtemplatiua. Prima in questo, che piu ci faccia assimigliare a Iddio; cōciosiache cosa che l'huomo, mediare, l'intelletto pratico, madi fuori di se l'attioni, si come parimente Iddio con l'atto dell'intelletto cōgiunto all'habito della volunta, produce fuor di se le cose create. Dapoi anchora; perche abbracciandosi sotto la vita ciuile al ben ch'è commune a molti, ilqual è assai piu prestante del ben priuato, pare che l'attiuā in questo modo venga a cagionare molto maggior felicità di quella, che deriui da gli atti del contemplare, il cui bene si restringe nel solo huomo dato alla vita contemplatiua. Si risponde,

Y 2 che l'huo-

che l'huomo è principalmente huomo per causa dell'intelletto: da che ne seguita, che nella propria operatione dell'intelletto, laquale consiste in speculare, quanto piu si puo, Iddio, piu si assomiglia l'huomo ad esso Iddio (ilqual sempre contempla, & se, & l'altre cose insieme in se stesso) che non in operare alcuna cosa fuori di se medesimo: laqual conuenie che sia subordinata, come si è gia detto di sopra, alla vita contemplatiua: oltre che l'huomo anchora in contemplare Iddio, viene ad vnirsi con Iddio; onde tanto piu rappresenta l'immagine diuina; massimamente consistendo etiam diuina principal cognitione dell'essenza diuina nella pura contemplatione di se stessa separata da ogni atto pratico. Perilche, confessaremo bene, che l'attua sia piu necessaria, & piu vtile, rispetto alla nostra imperfettione, & ancho piu commune; ma non pero ne seguita, che per esser il ben suo piu commune, perciò si debba anteporre alla contemplatiua; che tal ragione milita solo nel bene d'un medesimo genere, & non in diuerso, come è quello della contemplatiua; il cui bene considerato anchora in un particolare, per eccellenza, dignita, soauita, & contentezza, senza dubbio è superiore al bene commune compreso dall'attua, si come Aristotile ha con molti discorsi dimostro in questo libro.

Dubbio ottauo, che per discorrere sopra la vita civile piu utile la cognitione non commune, che la particolare; & all'incontro per effequire l'assioni piu commune piu importa la notitia particolare, che l'uniuersale.

Capitolo X.



RARLANDO Aristotile della institutione de gouerni civili, fa mentione della cognitione vniuersale, & ancho della particolare: onde non fara fuori di proposito considerare quale di queste due cognitioni, piu importi per ordinare, & reggere la citta. Si risponde, che per discorrere sopra gli ordini civili, piu importa la cognitione vniuersale, che la particolare; & questo, perche con la vniuersale s'abbraccia il soggetto, di cui si tratta, piu a pieno di quello, che si faccia con la notitia particolare: ma per mettere poi in opera, & in executione gli atti civili, diciamo; che assai piu importa la cognitione, che va congiunta con l'esperienzia delle cose particolari, che quella, laqual consiste circa gli vniuersali, si come si dichiara nel primo libro della Metafisica; oue è scritto, che per operare sono molto piu idonei gli huomini pratici, che li contemplatiui: onde il buono, & saggio artefice, deue ne suoi discorsi generali hauer sempre l'occhio d'abbassarsi piu che puo, verso la pratica de gli atti particolari; p radersi in questo modo tato piu ageuole la via di mettere in opera quell'arte, che s'insegna.

Dubbio

*Dubbio nono, quali huomini possano esser atti all' institutione delle leggi,
& dei gouerni politici, & come di questi Aristotile habbia
potuto trattare, non essendo stato huomo di
Repubblica. Cap. XIII.*



Huendo Aristotile detto, che al Politico appartiene la cura d' instituir le leggi, ci porge nō mediocre occasione di dubitare; conciosia che molti possano sapere l'artificio delle Politie, i quali poi non haueranno autorita di comandar le leggi; & all'incontro si troueranno Principi ignoranti di quello, che sia bene da ordinare nella città, i quali poi imporranno leggi a voglia loro. Diciamo, che per instituir le leggi, che sieno buone, & di valore, bisogna primamente hauer ben alle mani l'artificio delle Politie, & da poi valere d'autorita per comandare, & far obseruare le leggi, che si propongono. Ma dira qui alcuno; come ha potuto Aristotile, il quale in questo decimo libro riprende alcuni Retori, perche faceuano professione di poter insegnar la faculta Politica, essendo ignoranti, & inesperti dello stato, & conditione delle repubbliche; trattar egli de gouerni ciuili, uō essendo mai stato huomo di repubblica? massimamente volendo egli, che possino esser atti a questo offitio quelli soli, i quali si sieno adoperati nel gouerno delle città? Si risponde, che questi Retori meritamente sono ripresi da Aristotile; perche non come obseruatori della natura delle repubbliche, ma solamente come professori della Retorica, si assumcuano la faculta di potere con il mezzo di questa lor arte, instruir gli huomini nella scienza ciuile, cosa lontana da ogni ragione; atteso che la professione del Retore sia molto diuersa da quella del Politico. La onde Aristotile, con il suo mirabile ingegno, attissimo a penetrare la natura delle cose anchor che occulte fossero, hebbe a fondare i suoi discorsi Politici nell' offeruatione delle Repubbliche già state; considerando la natura loro, la bontà. & i difetti de gouerni passati presupposti anchora in scrittura da altri autori: in quella guisa, nella quale ha parimente trattato l'altra sua filosofia così, la naturale, come la diuina; usando di cauare il buono dell'opinioni degli altri, & di refutar il reo, & in questo modo, con la forza di noue ragioni confirmare, & stabilire le sue proprie speculationi: Da che appare, come Aristotile pigliò campo accommodatissimo per formare la Repubblica felice, & per dar precetti di riformar le corrotte, & cōseruare insieme ciascun gouerno nel suo proprio stato: non hauendo egli per l'opposizione da lui fatta a i detti Retori, voluto percio inferire; che, chi non fara stato manuale esecutore de gli atti Politici, non possa filosofare sopra la natura

tura delle repubbliche; conciosia, che nel secondo libro della Politica uerso il fine dica chiaramente, che de gli huomini, i quali hanno parlato della città, alcuni son stati, & altri no, huomini di repubblica. In oltre s'aggiunge, che Aristotile ha trattato delle Politie secondo il methodo universale, in quel modo che alcuni altri hanno parlato della medicina sotto discorso astratto, & generale, senza sapere la prattica & l'esercizio manuale del medicare, il qual consiste in atti particolari; onde, siccome nella medicina, per applicare conuenienti rimedi all'infirmità di questo, & quello infermo, solo quelli sono idonei, i quali habbiano trauagliato nell'esperienza del medicare; così è mestiero, che per lungo tratto di tempo sieno praticati nell'amministrazione ciuile coloro, i quali vorranno dar bene in brocca per l'ordination delle leggi, in modo tale, che sieno appropriate a ciascun gouerno particolare; parassimamente non potèbbi (si come dice Aristotile nell'ottauo libro della Politica) essere buon giudice delle cose particolari, senon chiunque in operar quelle si sia intromesso. Ma con tutto che Aristotile non sia condiscipolo, come si poteua all'atto pratico de gouerni ciuili particolari, diciamo però, che questi libri Politici sono da lui stati composti con tanta arte, & giudicio; che da questi possano trar molto frutto & gli huomini non dati all'amministrazione ciuile; & tanto maggiormente gl'altri, i quali sieno huomini manuali di repubblica: poiche dalli suoi discorsi s'hanno ottime regole generali, sotto la scorta delle quali si potrà tanto meglio instituire, & gouernare ogni sorte di città, aggiungendosi a questo l'esperienza delle cose singolari; poi che Aristotile in questi libri ha descritto l'idea della repubblica felice, la quale possa venire in uso; & trattato insieme di tutte l'altre sorti de gouerni, così buoni, come cattiu; & del modo di conseruari, & di mandarli in rouina; Ma per altra ragione si potrebbe ancho affermare, che il trattato della repubblica felice fatto da Aristotile, sia esquisitissimo; per esser fondato nella virtù; la quale, si come è sempre la medesima, così fa anchora che sia una medesima la repubblica, che sotto lei viene ordinata; non togliendo però, che anchora questa sorte di repubblica in molte cose non possa esser uaria, si come per la diuersità de siti, & paesi, per l'abondantia, & penuria de raccolti, & altre cose simili; alle quali bisognarebbe hauer particolar riguardo (il che non si farebbe senza certa particolar esperienza) per prouedere allo stato di ciascuna repubblica; quando pur molte se ne trouasseno in quello modo ordinate sotto le regole della vera uirtù.

Dubbio decimo, che dopo l'Ethica segue la Politica, senza alcun pregiudicio dell'Economica. Cap. XIII.



DICENDO Aristotile nel fine di questo decimo libro, hauendo gia dato compimento al trattato de costumi, di voler polcia ragionare della citta, ci porge occasione di dubitare: perche in questo modo pare, ch'egli contrauenga all'ordine di natura da lui tanto celebrato, & offeruato nella sua filosofia; ilqual è di trattare prima delle cose, che sono prime nella natura, & dappoi dell'altre; onde essendo naturalmente prima l'huomo, che la casa, & questa prima della citta, la ragione voleua, ch'essendosi parlato ne libri dell'Ethica delle conditioni appartenenti all'huomo priuato, conseguentemente a questo ragionamento, ne venisse quello della casa, & dipoi in vltimo quello della citta. Al qual dubbio rispondendo, diciamo; che riducendo, & risoluendo noi la diuisione della citta nelle sue vltime, & minime parti; ritrouaremo, che veramente l'huomo è prima a essere cō la femina, da quali poi insieme congiunti ne succede la prole de figlioli, & ne segue appresso la compagnia de serui; & da tutte queste parti risulta la perfectione della casa; si come poi meglio aumentandosi il numero delle case, si peruiene a borghi, & da i molti borghi s'arriua finalmente alla compositione della citta, laqual è vn'raunamento di molti borghi, si come dichiara Aristotile nel principio del primo libro della Politica: doue appresso soggiunge, che la citta, come quella, che comprende in se tutte queste parti; cioè, la casa, & l'huomo; & come maschio, & come femina, & come padre, & come figlio, & come padrone, & come seruo, & in tutti gli altri modi è nell'ordine di natura la primiera, non per via di generatione; ma per rispetto della perfectione; riducendosi nell'essere della citta, & il bene dell'huomo priuato, & quello della casa, con l'aggiunta di quel bene ch'è commune a molti insieme diuersi di sangue. Onde è da far questo presupposito, che tutta la filosofia ciuile habbia per suo vltimo fine la citta; in maniera tale, che & i libri, ne quali si tratta de costumi, seruono per parte, & per principio della citta come quelli, ne quali si ragiona di quelle parti, che rendono & l'huomo, il quale è parte della citta, & la citta istessa sehee: & similmente la casa va sotto la citta, come parte di quella: & inquanto che la casa è prima a essere della citta, di lei ancho si è primamente trattato nella Politica; essendosi insegnato nel primo libro, quali, & quante sieno le parti della casa, gli officii delle parti, l'occupationi proprie di ciascuna di loro, & altre cose simili. Perilche non sia marauiglia, che nel fine dell'Ethica Aristotile habbia detto di voler trattare dopo i libri mo-

bri morali della città; quasi che volesse fare vn salto, passando dall'huomo priuato alla città, senza toccare la casa; ilche non fa, si come hora si è auertito: ma è ben da considerare, che hauendo egli l'animo volto al fine principale della filosofia ciuile, che è, si come si è detto, la consideratione della republica, non senza buona ragione hebbe a dire nel predetto luogo di volere dopo i libri morali, parlare della città; dandoci per questo ad intendere, come sotto di essa tutti i discorsi della casa, come parti di lei, si riducono; si come parimente nel principio del primo libro dell'Ethica egli protestò, che la felicità dell'huomo priuato, s'hauea a ridurre sotto quella della città; & che alla perfetta Politica apparteneua l'offitio di considerare le qualità de buoni costumi. Ne deue parimente far difficoltà, che si trouino libri separati dall'Economica, ne quali si tratta di cose attinenti alla casa: perche diciamo, che quello, che conueniua considerare circa le parti della casa per l'ordine, & fondamento della città, tutto si è trattato nella Politica; ne è inconueniente, che separatamente dalla Politica si sia parlato d'alcune altre cose famigliari: poiche quest o si è fatto a fine di dare tanto piu distinta cognitione dell'Economica; si come, ne libri detti Economici, si considerano diuersi modi, ne quali con certa industria molti huomini si sono arricchiti: ilche il medesimo Aristotile nel primo libro della Politica, ricordò che si douesse fare, dicendo: che faria cosa buona fare vn'adunanza di tutti quelli modi, ne quali diuersi huomini si sono industriati, & è riuscito loro d'aequistare le ricchezze; & questo a fine di aumentare, & conseruare bene stanti le case; lequali poi in questo modo ben ridutte tanto piu seruono alla republica al beneficio, & compimento dellaquale sono indirizzate.

Dubbio undecimo, in qual modo la felicità descritta da Aristotile, si possa hauere in questa uita presente, mostrandosi insieme la differenza, ch'è tra l'idea di Platone, & l'uniuersale posto da Aristotile.

Cap. X V. & ultimo.



RESTA finalmente da risolvere vna difficoltà commune a tutti questi libri morali, per laquale si potria mouer alcuno a dubitare, che la felicità propolta da Aristotile, non si possa veramēte conseguire dall'huomo in questa uita terrena: perche se la felicità nostra consiste, come si è gia presuppuesto, nell'opere virtuose; & all'huomo, che voglia esser felice, è necessario hauere in se raccolte tutte le virtù, in modo tale, ch'ei uiua lontano da ogni errore: certo, si come questo è difficile, anzi pare impossibile che si metta in opra, che pur è chiaro, quanta forza habbiano sopra noi gli affetti, & gl'appetiti carnali, & quanto grande sia l'humana fragilità: così adunque
sara

sara difficile, & douera parer come impossibile, il goder ueramente la beatitudine figurata da Aristotile in questi libri morali: onde si potria dire, che in uano fosse stata questa sua impresa: E tanto piu cresce quella difficulta, per hauer egli, oltre l'ordinaria uirtu de costumi, proposta anchora la uirtu heroica, la qual è assai piu eccellente della uirtu morale, come quella, che in alcuno si possa trouare; il che tanto meno pare uersimile. A questo dubbio rispondendo, diciamo primieramente; che l'intendimento d'Aristotile in questi libri morali, è stato come quello di coloro, i quali hāno formato l'Oratore, o il Cortegiano, o uero il Capitan di guerra: perche si come questi tali hanno tirato la figura de i lor obietti sotto quello piu eccellente, & piu perfetto modo, nel quale uersimilmente si poteano esprimere; non gia per escludere dall'esser oratore, o cortegiano, o capitan di guerra, quelli anchora, i quali mancassero dall'eccellenza della forma da loro descritta, purché honesta sembianza ne rappresentassero; ma per dare piu tosto in questo modo la notitia del uero bersaglio, nel quale, conforme a quello che disse Aristotile nel principio di questi libri morali) hauesse a faettare chiunque in queste professioni aspirasse alla corona de primi honori: cosi questo gran filosofo s'indusse a formar il perfetto uirtuoso, con proponere insieme la felicità nostra sotto quello piu alto grado, che secondo la guida del lume naturale se le poteua ragionabilmente dare; non perche reputasse, che non si potessero tenere anchora per buoni, & uirtuosi coloro, i quali fossero partecipi delle belle qualita di costumi, quantunque intieramente di esse non fossero possessori; & che per conseguente li medesimi non s'hauessero a tenere per huomini in qualche maniera felici; ma per darci piu tosto in questo modo, sotto l'idea cosi perfetta dell'huom da bene, & sotto il ritratto della somma felicità humana, maggiormente occasione di affaticarci per arriuare tanto piu inanzi nel essere uirtuosi, per godere parimente tanto piu di quella beatitudine, alla quale possiamo aspirare. Et che cosi sia, si puo ageuolmente comprendere da questo, che non fu occulta ad Aristotile la fragilita nostra; hauendo egli nel ragionamento della uirtu della mansuetudine detto, che l'huomo, il quale nella moderatione dell'ira non accertasse cosi a punto quella mediocrita, che conueniera a questa uirtu, benché declinasse qualche poco, ma nō gia fuor di modo, dal dritto sentiero, si potea pero lodare, & anchó riputare per uirtuoso. Appresso nel quinto libro dell'Ethica al capo nono, oue tocca in quali huomini faccino frutto le leggi, si lascia intendere; che il peccare infino a certo segno, è cosa humana, si come quelli, i quali nō offendono ne in eccesso, ne in difetto, sono da essere tenuti in cōto d'Iddij, se pero si trouano de gli huomini, che giungano a questa tanta eccellenza. Parimente nel settimo libro dell'Ethica, trattando dell'incon-

dell'incontinenza, & continenza, & della mollitie d'animo; & della tolleranza disse, che i piu de gli huomini zoppicano fra'l mezo di queste qualita; lequali (parlando delle buone, cioè della continenza, & tolleranza) non sono perfette virtu, si come ancho gli huomini in parte buoni, & in parte cattiu, non sono perfetti virtuosi: da che ne segue, che meritano d'essere molto commendati coloro, i quali fanno tanta resistenza alle passioni humane, che non si lasciano in tutto predominare da quelli affetti, che sogliono far preuaricare gli huomini communemente. Perilche, secondo il parer di Aristotile, è da stabilire, che anchorche l'huomo non si trouasse perfettamente virtuoso; nondimeno s'hauera a tenere in conto di cosa veramente bella, & virtuosa il non inciampare nelli troppo esorbitanti errori; il pentirsi, & emendarli de peccati, ne quali l'huomo incorra per imperfettione dell'humanita nostra; hauendo appresso in se vn proposito buono di fare ogni sforzo possibile per mettere gli appetiti carnali sotto l'imperio della ragione; stile di vita, ilquale non solamente è lodato nella via ciuile; ma ancho nella professione Christiana è riputato tanto buono, che da Theologi nostri è celebrata la penitenza per vna rara virtu; & meritamente, purchè l'huomo l'esserciti di buon core in quel modo che conuiene. Ma olire le cose dette, è da mettere qui in gran consideratione (ilche molto importa al presente nostro proposito) che Aristotile in dare la forma sopra l'huomo virtuoso, penso insieme anchora di ordinare vn stato perfetto di repubblica, nellaquale s'hauesse a tenere spetial cura della buona educatione, & disciplina de figlioli: ilche quando si mettesse in opera, senza dubbio molti piu, & molto piu perfetti virtuosi si ritrouerebbero, di quello che si veggano nelle mal tenute citra. Ma opportunamente potrebbe qui alcuno ricercare, in qual modo l'opinione di Platone, ilqual pose l'idea del sommo bene, sia differente da quella d'Aristotile; ilquale parimente ha presupposto il virtuoso, & la felicità sotto il modo, & forma vniuersale, con cui non pare, che conuengano in tutto, & s'accordino le cose particolari; oppositione gia fatta da Aristotile medesimo contra l'idea di Platone. Diciamo, che l'opinione dell'vno, & l'altro sono insieme molto differenti. Prima in questo, che l'uniuersale, di cui si è trattato nell'*Ethica* di Aristotile, va fondato nell'essere delle cose particolari, lequali corrispondono in qualche modo con il discorso generale, in guisa tale che puo esser capito da ogn'vno, & insieme maneggiato con parole di cose manifeste, come quelle che cadono sotto a nostri sensi. La onde l'idea di Platone è del tutto astratta, & sequestrata dalle cose sensate, con lequali non ha commercio alcuno; si come non si hanno manco parole di cose a noi note, lequali sieno accomodate per splicarla. Dipoi anchora; perche l'uniuersale proposto da Aristotile in questi libri morali

intorno

intorno alle virtù, puo giouar molto a gli huomini, come essempio a noi possibile da imitare: potendosi appresso ritrouar in alcuno (non pero senza particolar gratia, & fauore diuino) l'idea de buoni costumi secondo il ritratto reale formato da Aristotile, verso cui ancho molti si possono ogui di far piu vicini; lequai cose sono del tutto lontane dall'idea di Platone. Quanto poi a quello (per ritornare alla difficulta di prima) che si è dubitato circa la virtù heroica, diciamo; che qualunque volta è occorso ad Aristotile di parlare de gli heroi, si è lasciato molto bene intendere (come si puo raccogliere dal settimo libro dell'Ethica, & dal terzo della Politica, & da molti altri luoghi gia per inanzi da noi auertiti) quãto per difficile, & come per impossibile habbia sempre riputato il trouare huomini dotati di vna tanta eccellenza, vsando di dire sempre; se pur si trouano di questi heroi; & che sono forse Iddij: non hauendo pero voluto Aristotile lasciar il parlare di loro (benche legghiermẽte) per esser stato presso de gli antichi molto famoso il nome de gli heroi; & massimamente presso a Poeti; i quali con la lor arte sempre sogliono magnificare le cose, facẽdole apparere maggiori di quello che sono veramente. Ne deue poi esser dubbio, che gli antichi, quanto piu anteriori, non sieno ancho stati tanto piu rozzi: onde chi si trouaua dotato di bello ingegno, & di valore in quella etã nò anchor molto suegliata, è da credere, che da gli altri venisse tenuto in luogo di semideo: & perciò molti per esser stati autori di ritrouare, chi vna cosa, & chi vn'altra, furono celebrati come mortali Iddij, i quali per auentura in un'altra etã piu perspicace nò sariano riusciti a un pezzo tãto marauigliosi. Ma si bẽ noi Chrittiani possiamo andare gloriosi, poiche nella professione della nostra religione piu che in qualũque altro stato di uita, si possono trouare di questi heroi; cioè huomini di uirtù sopra humana, anchor nel corso di questa uita terrena; Essendo stati molti Chrittiani, i quali, in macerar la carne, in domar gli appetiti del senso, in distribuire le loro facultà a pouerì, & in aiutare con altri modi il prosimo, in orare, & in cõtẽplare la diuina sapienza, & bontà; così in alto si sono eleuati, che hanno auanzato con modo incredibile l'ordinaria uita de gli altri huomini, & pero non senza graue cagione, sono stati canonizzati per Santi, & ueri heroi di Christo nostro Signore; hauendo dopo morte riportato il trionfo, & la corona della uera, & eterna beatitudine, da loro meritata mediante la gratia diuina, allaquale sia honor, & gloria nel

secolo de secoli,

Amen



ERRORI NELLA PARAFRASI.

Pagina 5. farci, legge, farfi. p. 14. li huomo. l'huomo. p. 23. dell'uso. dall'uso. p. 23. ci ricerca. li ricerca. p. 27. contrattare. contrattare. p. 43. istezzo. istesso. p. 44. dilliberarsi. di liberarsi. p. 47. altri. altre. p. 48. essalti. assalti. p. 48. mostrarci. mostrarfi. p. 63. tutti. tutte. p. 65. trona. troua. p. 70. ironicamente. ironicamente p. 70. grato. grati. p. 79. è per dar. o per dar. p. 83. perche. perche. p. 96. oddine. ordine. p. 97. uolontaria. uolontà. p. 100. la quai. la quale. p. 100. prudezza. prudenza. p. 133. & che nò dee. & che non si dee. p. 146. mollo. molto. p. 145. ostacolo. ostacoli. p. 189. amicia. amicitia. p. 190. a gl'amici. gl'amici p. 196. deſeterminata indeterminata.

ERRORI NELL'ANNOTATIONI ET DVBBI.

Pagina 1. & nel principio, & nel principio del ſeſto. p. 2. nome. nome di pratica. p. 2. tehorica. theorica. p. 16. ſentuti. ſentite. p. 57. noſtroi. noſtri. p. 88. accettare. accertare. p. 90. a degno. a ſdegno. p. 100. ſeſto. teſto. p. 107. in & rifiutare. & in reſutare. p. 147. amicia. amicitia. p. 162. giudiciato. giudicato.

Regiſtro della Paraſraſi.

a b c. A B C G E F G H I K L M N O

Tutti ſono quaderni cetto a b c. che ſono duerni.

Delle Annotationi & Dubbi.

t tt. A B C D E F G H I K L M N O P
Q R S T V X Y. Tutti ſono duerni eccetto. Y. che è terno.



IN ROMA,
Appreſſo Gioſeppe de gli Angeli,
M D LXXIIII.





